دراسات

في الفقه الإسلامي المعاصر



الجزء الثالث

حيدر حب الله

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

دار الفقه الإسلامي المعاصر
الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

الجزء الثالث

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الاحتكار في الشريعة الإسلامية

تمهيد

تتصل قضية الاحتكار بشكل عام بأزمة السلطة العامة الشاملة للسلطة السياسية والاقتصادية، ولا تشكّل ظاهرةً جديدة في حياة الإنسان، لكنّ العصر الراهن شهد تطوّرات لهذه الظاهرة جعلها تتعدّى الاقتصادي إلى السياسي، ليكون تداول الأموال والبضائع متمركزاً في جهات معينة لأغراض سياسية واقتصادية معاً، حتى أنّه إذا أريد إسقاط حكومات ورفع أخرى بديلاً عنها استخدم الاحتكار بمعناه الواسع لتحقيق هذه الأغراض.

وهذا هو التطوّر اللافت في قضيّة الاحتكار اليوم، حيث لم يعد شأناً خاصاً بمالك سلعةٍ ما في قريةٍ أو مصر ما، وإنما صارت الدول الكبرى والشركات المتعدّدة الجنسية تستخدمه بطرق ذكية جداً وتحت ستر قانونية لتصفية حسابات سياسية معينة، وأحياناً لغايات غير سياسية، وهذا ما يسمّيه بعضهم بالاحتكار العالمي أو الدولي[1].

وفي مواجهة ظاهرة الاحتكار سنّت القوانين في الدولة المختلفة، لاسيما في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين حيث اشتهرت بهذا الأمر.

---

(١) أسامة السيد عبد السميع، الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية وأثره في الاقتصاد والمجتمع «رؤية فقهية جديدة»: ١١، دار الجامعة الجديدة، مصر، ٢٠٠٧م.

وقد اهتمّت الشريعة الإسلامية بقضايا المال اهتماماً كبيراً، وكانت تهدف من ذلك إلى ضبط الميول البشرية في مسألة السلطة على مستوياتها كافة، ومن هنا كانت الأحكام المتصلة بعدم كنز الثروات وتشريع الفرائض المالية كالزكاة والخمس وغيرهما، إلى جانب الحيلولة دون تمركز المال، ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾ (الحشر: ٧)، حذراً من ظهور طبقية مجحفة قد تضرّ بالاستقرار الاجتماعي والسياسي العام.

في هذا السياق، تأتي مسألة الاحتكار التي ساهم الفقه الإسلامي في معالجتها ودراستها بمذاهبه المختلفة، في مواقف كانت تهدف لحماية المستهلك وتنظيم التوزيع العادل والصحيح، والحدّ من التضخّم المتعمّد والمقصود، وسوف نحاول في هذه الوريقات المتواضعة معالجة هذا الموضوع بما يوفقنا الله تعالى إليه، انطلاقاً من المعايير الفقهية الثابتة في الاجتهاد الإسلامي.

١. الاحتكار في اللغة

تعدّدت الكلمات في كتب اللغة ومصادر العربية حول كلمة الاحتكار والحكرة. قال الفراهيدي: «الحكر، الظلم في النقص وسوء المعاشرة، وفلان يحكر فلاناً: أدخل عليه مشقةً ومضرّةً في معاشرته ومعايشته، وفلان يحكر فلاناً حكراً. والنعت حكر ... والحكر: ما احتكرت من طعام ونحوه مما يؤكل، ومعناه الجمع، والفعل: احتكر، وصاحبه محتكر ينتظر باحتباسه الغلاء»[١].

وقال الجوهري: «احتكار الطعام: جمعه وحبسه يتربّص به الغلاء، وهو الحكرة بالضم»[٢].

(١) العين ٣: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) الصحاح ٢: ٦٣٥.

وقال ابن فارس: «الحاء والكاف والراء أصلٌ واحد، وهو الحبس. والحكرة حبس الطعام منتظراً لغلائه، وهو الحكر، وأصله في كلام العرب الحكر، وهو الماء المجتمع كأنه احتكر لقلّته»[١].

وقد ذكر ابن الأثير أنه الشراء والحبس حتى يقلّ فيغلو سعره، وأنّ أصله من الجمع والإمساك[٢].

وقال ابن منظور: «الحكر: ادّخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر. ابن سيدة: الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه انتظار وقت الغلاء به.. والحِكر والحُكر جميعاً: ما احتكر. ابن شميل: إنّهم ليتحكّرون في بيعهم ينظرون ويتربصون، وإنه لحكر لا يزال يحبس سلعته والسوق مادّة حتى يبيع بالكثير من شدّة حكره، أي من شدّة احتباسه وتربّصه. قال: والسوق مادّة أي ملأى رجالاً وبيوعاً..» وذكر نحو ما تقدّم أيضاً[٣].

وقال الفيروزآبادي: «الحكر: الظلم، وإساءة المعاشرة.. وبالتحريك ما احتكر، أي احتبس انتظاراً لغلائه.. وفاعله: حكر..»[٤].

وقال الزبيدي: «الحكر، بفتحٍ فسكون: الظلم والتنقّص وإساءة المعاشرة والعسر والالتواء.. يقال: حكره يحكره حكراً: ظلمه وتنقّصه وأساء عشرته.. والحَكَر بالتحريك: ما احتكر من الطعام ونحوه مما يؤكل، أي احتبس انتظاراً لغلائه.. والتحكّر: الاحتكار.. والحُكرة، بالضم: اسم من الاحتكار» وذكر قريباً

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٩٢.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث ١: ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) لسان العرب ٤: ٢٠٨.

(٤) القاموس المحيط ٢: ١٢ ـ ١٣.

مما تقدّم أيضاً[١].

وقد تعرّض اللغويون لمعانٍ أخرى للحكر لا تتصل بموضوع بحثنا، إلا من حيث جامع القلّة كالعقب الصغير، والماء القليل المجتمع، والماء القليل، كما استعملت ـ كما رأينا ـ بمعنى اللجاجة والاستبداد والمماراة والملاحاة، والعسر، والالتواء، والتحسّر.

وقفة تحليلية مع النصوص اللغويّة

يلاحظ من رصد كلمات اللغويين هنا ما يلي:

أولاً: إنّ الجذر اللغوي للمادّة «ح. ك. ر» ترجع إلى الحبس، في حين يظهر من مثل الفراهيدي أنّ المعنى الأوّل هو الظلم في النقص. ولا يبدو لنا وجود منافاة؛ فإنّ الحقّ ما ذهب إليه ابن فارس، وإنما ذكرت بعض الكلمات مسألة الظلم من حيث ارتباط الحبس الموجب لقلّة الأمر لظلمٍ وارد على الآخرين، فكأنّ بعض اللغويين عرّف الحكر بذاته وهويته بوصفه فعلاً، وبعض آخر عرّفه بآثاره اللازمة الناشئة عنه.

وهكذا إذا لاحظنا كلماتهم نجد ـ كما هي طريقتهم ـ تارةً يعرّفون الشيء بعناصره الأولية، وأخرى بأسبابه الملازمة له، وثالثة بآثاره الناتجة عنه وهكذا.

ثانياً: يظهر من كلمات اللغويين المتقدّمة ارتباط الاحتكار بالطعام حيث لاحظنا حضور هذا الأمر بشكل واضح، إلا أنّ ما يبدو من بعض الكلمات الأخرى لهم عدم ارتباطه بذلك بل هو عام، كما يظهر من جمهرة اللغة[٢]، حيث كان الحديث عن

(١) تاج العروس ٦: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) انظر: جمهرة اللغة ١: ٥٢٠.

مطلق السلعة، من هنا ذهب بعضهم إلى أنّ المدلول اللغوي لكلمة الحكرة والاحتكار لا يختصّ بالطعام وأنّه إنما ذكر لغلبة حصول الاحتكار في الأطعمة ومطلق ما يؤكل في ذلك الزمان، لا لكون نوعية السلعة المحتكرة ـ وهي ما يؤكل ـ ذات دور في تعيين هوية الاحتكار وحقيقته[١]، ولهذا ذهب المحقّق النراقي إلى أنّ الكلمات التي خصّت الاحتكار بالطعام يراد منها حسب الظاهر ما هو الممنوع من الاحتكار شرعاً، لا ما هو المدلول للاحتكار لغةً[٢]، في إشارةٍ منه لقضيّة عامة تتصل بأداء اللغويين، حيث يتأثر بعضهم بالخلفيات والمرتكزات العقدية والفقهية في عرضه لدلالات الكلمات في اللغة العربية كما يتهم في ذلك الراغب الإصفهاني.

وهذا الكلام ممكن جداً من الناحية اللغوية، ويساعد عليه:

أ ـ الجذر اللغوي للكلمة فإنه ـ كما ذكر ابن فارس ـ مطلق الحبس بلا تقييد بنوعية خاصّة في الشيء المحبوس.

ب ـ المعنى العام الذي ذكره بعضهم للاحتكار من حيث الآثار، وهو النقص وسوء المعاشرة وإدخال مشقّة على الآخرين، كما جاء في كلمات الفراهيدي والفيروزآبادي والزبيدي؛ فإنّ هذه الآثار وإن كانت آثاراً لاحتكار خصوص الطعام إلا أنها تملك صلاحية الشمول، فذكرها بلا تقييد لها بالطعام يشكل قرينة ـ وليس دليلاً ـ على العموم.

---

(١) انظر: المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ١٣ ـ ١٤، نشر: سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي با همكاري بنياد دائرة المعارف بزرك اسلامي، إيران، ط ١، ١٤٠٦هـ؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية، بحث فقهي مقارن: ٢٧ ـ ٢٨، المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط ١، ١٩٩٠م.

(٢) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٤٥.

ج ـ المعاني اللغوية الأخرى التي ذكرها اللغويون للكلمة والتي أسلفنا أنها تلتقي في جامع القلّة وسوء المعاشرة فتؤكّد ما قلناه سابقاً.

هذه الشواهد المساعدة تدفع للميل إلى عدم خصوصية الطعام في كلمات اللغويين وأنهم جروا فيه على عادتهم من ذكر الغالب لا التعريفات المنطقية الدقيقة، وإذا لم تكن هذه الشواهد حاسمة فلا أقلّ من أنها تعيق دلالة الحصر والتقييد بالطعام ونحوه في كلمات اللغويين.

إلا أنّ الإنصاف أنه لا مانع من وجود استخدامين لكلمة الاحتكار: أحدهما عام في الضيق أو الحبس أو غير ذلك، وثانيهما خاص بحبس الطعام بحيث عندما يربط الاحتكار بمجال السلع والبيوع يدلّ على المعنى الخاص، ومن ثم يكون ذلك في قوّة المشترك اللفظي الدائر بين العام والخاص، مثل الغنيمة، وفي هذه الحال لابدّ أن ينظر في سياق النصوص ليساعد على تحصيل المعنى العام أو الخاص.

ثالثاً: الذي يظهر من كلمات اللغويين أنّ الاحتكار ـ بوصفه عملاً وفعلاً ـ يحوي خصائص وهي:

١ـ الجمع والحبس، وهذا من الواضحات، ولا تمييز بين الجمع والحبس خلافاً لبعض الفقهاء[1]، فلم يظهر لنا أنّ عملية الجمع للسلع مقوّمة لهوية الاحتكار لغةً، فلو فرضنا أنه اشترى بضاعة بأعداد كبيرة لا يريد بذلك جمعها من السوق وصادف أنّ هذه البضاعة قد نفذت من السوق لا أنه جمعها، فتمنّعه هنا من البيع يصدق عليه الاحتكار لغةً.

نعم، إذا قصد من الجمع ما يقابل النشر والتفريق والتوزيع كان مقبولاً، لكنّه لا

---

(١) انظر: شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٢٩.

يبتعد كثيراً عن معنى الحبس المأخوذ هنا، وهو مراد اللغويين الذين عبّروا بالجمع، باستثناء ابن سيده الذي ذكر جمع الطعام ثم ذكر احتباسه بما يدلّ على المغايرة وإن احتمل العطف للتوضيح فقط.

وعليه، فليس الجمع ـ بما هو مصدر ـ مأخوذاً في هوية الاحتكار لغةً وعرفاً، وإن كان الاحتكار المسبوق بشراء السلع وجمعها من السوق عن قصد مسبق ونية متعمّدة لذلك من أوضح مصاديق الاحتكار، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى البحث على المستوى الفقهي في أخذ الشراء المسبق شرطاً في الاحتكار وعدمه.

٢ ـ انتظار غلاء السعر والتربّص به لذلك، وقد كان هذا القيد واضحاً في مثل كلمات الفراهيدي والجوهري وابن فارس والفيروزآبادي وغيرهم، ما لم نحمل تعريفاتهم على المعنى الشرعي كما تقدّم من النراقي.

ومعنى ذلك أنّ حبس السلعة لغرض قوت نفسه وعياله وعشيرته لا بهدف ارتفاع القيم والأسعار، لا يدخل ضمن مفهوم الاحتكار لغةً. فالغاية التجارية شرط أساس في عملية الاحتكار، والمعيار العملي هو حصول ارتفاع القيم السلعيّة المحتكرة، ولهذا لا يوجد في كلمات أهل اللغة حديث لغوي عن تحديد زمني لمدّة الاحتكار، على خلاف الحال مما سيأتي التعرّض له في مواقف الفقهاء المسلمين وشروطهم من ثلاثة أيام وأربعين يوماً أو غير ذلك، فالمعيار هنا مرجعه إلى حالة الأسعار وحركة ارتفاع القيم لا مدّة زمنية معينة.

ووفقاً لذلك يمتاز الاحتكار عن الادّخار؛ فإن الثاني لا يرتبط بقصد ارتفاع الأسعار أو التحكّم بالسوق، فقد يدّخر الإنسان شيئاً لنفسه وعياله مهما كان كثيراً ولا يسمّى ذلك احتكاراً ما لم يدخل القصد التجاري والربحي في عملية الادّخار هذه.

وبالعملية نفسها يظهر أنّ الحبس أعم من الاحتكار أيضاً؛ لأنه يشمل الحبس لما يحتاجه الناس وغيره، والحبس بقصد ارتفاع الأسعار وغيره، وحبس السلع وغيرها.

٣ـ كون المحتكَر سلعةً تخضع للعرض والطلب في السوق أو طعاماً على الخلاف الذي أبنّاه قبل قليل، وهذا واضح في كلمات أهل اللغة، وعليه فأيّ حبس أو جمعٍ لأمور لا تدخل في إطار التداول في السوق لا يعني احتكاراً.

وعلى هذا الأساس تمّ تمييز بعضهم بين الاحتكار والادّخار من جهة ثانية، وهي نوعية المحتكَر، فإنّ الادّخار يشمل حبس النقود وجمعها، فيما لا يمتدّ الاحتكار ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ لحبس النقد؛ لأنّ المأخوذ فيه السلع والبضائع لا ما كان مثل النقد، يضاف إليه أنّ الادّخار قد يكون مطلوباً كادّخار الدولة حاجيات الشعب[1].

ومن الواضح أنّ الادّخار مفهوم أعم، بل يختلف تقويمه من حيث الجواز والمنع شرعاً، بل من حيث المدح والذم عقلائياً وعرفاً، لكنّ حصر الاحتكار بحبس السلع غير النقدية يحتاج إلى نظر بعد غضّ الطرف عن قضية اختصاصه بالطعام وعدمه؛ فإنّ اللغويين إنما أشاروا إلى الطعام أو السلعة بملاحظة حاجة الناس إليها أو طلبهم لها، فيكون ناتج الحاجة أو الطلب ارتفاع قيمها السوقية مع قلّة وجودها وعرضها في السوق، والنقد قد يدخل هذه الدائرة، كما في بعض العملات الصعبة التي تكون ندرتها في السوق المحلّي موجبةً لارتفاع قيمتها، الأمر المضرّ جداً بقدرة الدولة على التجارة الخارجية ومضرّ للغاية بحركة الاستيراد والتصدير، كما هي

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهيّة «الكويتية» ٢: ٩٠، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م؛ وموسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٦: ١٢٣.

الحال في الدولار الأمريكي في العصر الراهن، حتى أنّ غير دولة وسلطة تضطرّ لبيع بضائعها في السوق الخارجية بأسعار زهيدة نسبياً طمعاً في الحصول على العملة الصعبة، كي تتوفر لديها بما يمكّنها من الناحية الأخرى من شراء البضائع من الخارج لتأمين حاجات المجتمع من تلك البضائع غير المتوفرة في السوق المحلّي وغير المصنّعة داخلياً.

٥ ـ قد يفهم من كلمات اللغويين أنّ الاحتكار مرتبط بالحاجة في طرف طالب السلعة المحتكرة أو بكونه ملحقاً الضرر أو المشقة أو التضييق على الناس، ويلاحظ ذلك من خلال المعاني الحافّة التي ذكرت للاحتكار كالعسر والظلم وسوء المعاشرة وإدخال المشقّة ونحو ذلك، وهذا معناه أنّ احتكار سلعةٍ ما لا يفضي إلى مشقة أو ضرر على الناس أو تضييق لا يدخل ضمن مفهوم الاحتكار لغةً حتى لو ارتفع سعرها وثمنها في السوق، كبعض السلع التي لا يطلبها في العادة إلا الأثرياء الذين لا يتضرّرون من ارتفاع قيمتها السوقية. اللهم إلا أن نحمل كلمات اللغويين على الحالة الغالبة للاحتكار، لاسيّما مع جعل قيد «الطعام» الذي أدرجوه ممّا يشير إلى هذه الحالة الغالبة آنذاك، لا أنّ المفهوم غير صادق لغةً.

ومن خلال هذا العرض الموجز يتضح أنّ هناك نوعين من القيود المأخوذة في الاحتكار: قيود موضوع، وقيود حكم.

ونقصد بقيود الموضوع، تلك الشروط والعناصر التي تقوّم المفهوم والهوية بحيث لا يتبلور الاحتكار في الواقع الخارجي من دونها ولا يسمّى الفعل المتحقّق احتكاراً، وهي قيود تستلّ من المراجع اللغوية، بعد فرض عدم خضوعها للثقافة الفقهية اللاحقة، ومن التحليل العقلاني والعقلائي للظاهرة أو الفعل محلّ البحث. أما قيود الحكم، فإنّ الاحتكار معها متحقّق، لكنّها تقيّد الحكم بحرمته أو كراهته

بقيود، فالحكم هو المشروط لا الموضوع، وهذا ما نبحثه لاحقاً بعون الله تعالى.

٢. الاحتكار في الاصطلاح الفقهي

نقصد بالاصطلاح الفقهي هنا ما جاء في تعريف الاحتكار في كلمات الفقهاء المسلمين، حيث سنقوم برصد هذه التعريفات وإجراء مقارنات سريعة بينها والتعليق عليها، لننظر في نهاية الأمر هل للفقهاء اصطلاح خاص للاحتكار يختلف عن معناه اللغوي أم لا؟

فقد ميّز ابن عابدين (الفقه الحنفي) بين التعريف اللغوي والشرعي للاحتكار فعرّفه شرعاً بقوله: «اشتراء طعام ونحوه وحبسه إلى الغلاء أربعين يوماً»[(١)].

ومن الواضح هنا إدخال عنوان الشراء السابق في تعريف الاحتكار، وكذلك إقحام المدّة الزمنية فيه.

وعرّفه الكاساني الحنفي بقوله: «أن يشتري طعاماً في مصر ويمتنع عن بيعه وذلك يضرّ بالناس، وكذلك لو اشتراه من مكان قريب يحمل طعامه إلى مصر، وذلك المصر صغير، وهذا يضرّ به يكون محتكراً، وإن كان مصراً كبيراً لا يضرّ به لا يكون محتكراً»[(٢)].

ويبدو من الكاساني أنه يقحم الإضرار في تعريف الاحتكار من الزاوية الفقهية، فكأنّ الإضرار هو المعيار الذي يدور الاحتكار حوله، ولهذا ميّز بين المصر الصغير والمصر الكبير من هذه الناحية.

وفي كتاب الأحكام للإمام يحيى بن الحسين (الفقه الزيدي) جاء: «وإنما معنى

---

(١) حاشية ردّ المحتار ٦: ٧١٧.

(٢) بدائع الصنائع ٥: ١٢٩.

الاحتكار أن يكون في حبسه (الطعام ظاهراً) شيء من الضرر»[١].

ويفهم من شرح الأزهار (الفقه الزيدي) أنّ معنى الاحتكار هو حبس قوت الآدمي أو البهيمة ممّا فضل عن كفاية المحتكر وكفاية من يمون إلى الغلّة أو إلى سنة إن لم تكن غلّة، متربصاً به الغلاء مع حاجة الآخرين إليه ولا وجود للعين إلا مع محتكر مثله[٢].

وعرّفه النووي في المجموع (الفقه الشافعي) بعد تقييده بالأقوات بأن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد في ثمنه[٣]، لكنه يقدّم له تعريفاً أكثر وضوحاً في روضة الطالبين فيقول: «أن يشتري الطعام في وقت الغلاء، ولا يدعه للضعفاء، ويحبسه ليبيعه بأكثر عند اشتداد الحاجة، ولا بأس بالشراء في وقت الرخص ليبيع في وقت الغلاء»[٤].

إنّ هذا التعريف الموجود عند الشافعية يحصر الاحتكار بعملية شراء السلعة وسحبها من الأسواق في وقت الغلاء لا الرخص، وهو قيد مهم جداً لم نجده في كلمات الكثير من الفقهاء، وقد تردّد هذا التعريف في كلمات فقهاء الشافعية مع اختلافات طفيفة، كما يظهر من غير واحد منهم[٥]، والملفت أنّ العلامة الحلّي من الإمامية اختار هذا التعريف بعينه في كتابه «نهاية الإحكام»[٦]. كما يبدو من

(١) كتاب الأحكام في الحلال والحرام ٢: ٣٩.

(٢) الإمام أحمد المرتضى، المنتزع المختار ٣: ٨٠ ـ ٨١.

(٣) المجموع ١٣: ٤٤.

(٤) روضة الطالبين ٣: ٧٨.

(٥) انظر: مغني المحتاج ٢: ٣٨؛ وحواشي الشرواني والعبادي ٤: ٣١٧ ـ ٣١٨؛ والبكري الدمياطي، إعانة الطالبين ٣: ٣١.

(٦) نهاية الإحكام في معرفة الأحكام ٢: ٥١٣.

التعريف الشافعي أخذ الشراء المقصود منه الاحتكار قيداً في تعريف الاحتكار.

وقد ذكر ابن حزم الأندلسي (الفقه الظاهري) أنّ الحكرة المضرّة حرام سواء في الشراء أو في إمساك ما اشترى[١].

وعرّفه البهوتي في كشاف القناع (الفقه الحنبلي) بأنه شراء القوت للتجارة وحبسه ليقلّ فيغلو[٢].

وأما الإمامية، فقد عرّفه الشيخ الطوسي وغيره بأنه حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن من البيع مع الحاجة الشديدة إليها ولا باذل[٣]. وظلّ هذا التعريف موجوداً عند غير واحد من الفقهاء بعده مع اختلاف طفيف، كإضافة الملح، أو بيان الغرض كالاستبقاء للزيادة[٤].

وعرّفه المحقق النراقي بأنه «حبس الشيء انتظاراً لغلائه»[٥]، وتعريفه هذا لو استمرّ معه معناه عدم أخذ الشراء السابق والجمع المتقدّم في مفهوم الاحتكار.

كانت هذه بعض التعريفات الفقهية عند المذاهب الإسلامية، ويلاحظ منها عدّة

(١) المحلّى ٩: ٦٤.

(٢) كشاف القناع ٣: ٢١٦.

(٣) الطوسي، النهاية: ٣٧٤؛ وشمس الدين محمد بن شجاع القطّان الحلّي، معالم الدين في فقه آل ياسين ١: ٣٣٧.

(٤) انظر: ابن حمزة، الوسيلة: ٢٦٠؛ والحلي، السرائر ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٧٩؛ وتحرير الأحكام ٢: ٢٥٤؛ وتذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦؛ وقواعد الأحكام ٢: ١١؛ والدروس الشرعية ٣: ١٨٠؛ وتحرير الوسيلة ١: ٥٠١ ـ ٥٠٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣؛ وهداية العباد ١: ٣٤٧.

(٥) مستند الشيعة ١٤: ٤٤؛ وانظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: ٤؛ وأحمد بن علي كاشف الغطاء، سفينة النجاة ومشكاة الهدى ومصباح السعادات ٣: ١٥٩؛ ومحمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ١٠٩، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

أمور:

الأول: إنّ أغلب التعريفات، إن لم يكن جميعها، يدخل قيد الطعام في تعريف الاحتكار، الأمر الذي يتطابق مع ما فهمناه من المعنى اللغوي سابقاً، نعم فقهاء الإمامية قيّدوا الطعام في الغالب ببعض الأنواع التي بلغت الأربعة أو الخمسة أو الستّة وبعض قليل منهم ـ كما سيأتي ـ عمّم لمطلق الأطعمة ونادراً ما لاحظنا من اختار الشمول لغير الطعام.

الثاني: الملاحظ في غير واحد من التعريفات أخذ قيد الشراء والجمع بقصد الاحتكار، فلا يكون الاحتكار بمجرّد الحبس، بل يكون بعملية الشراء الهادفة إلى جمع الطعام من السوق بهدف حبسه انتظاراً للغلاء، وهذا ما قلنا سابقاً بأنّ التعريفات اللغوية غير ظاهرة فيه، وناقشنا كلام العلامة شمس الدين فيه. وفقط كلمات قليلة ـ كتعريف الشيخ النراقي ـ كانت خالية من عنصر الجمع السابق هذا.

الثالث: إن بعض التعريفات ـ مثل تفسير ابن عابدين ـ جاء فيها بيان المدّة الزمنية وبعضها الآخر لم يرد فيه ذلك.

الرابع: إنّ هناك قيدين ذكرا في تعريفات الفقهاء، فبعضهم عبّر بحاجة الناس إلى السلعة أو حاجتهم الشديدة أو حاجتهم الظاهرة، وبعضهم عبّر بالضرر، ومن الواضح أنّ مفهوم الحاجة وإن أطلق وأريد به ذلك إلا أنّه يظلّ أعم في كثير من الأحيان من مفهوم الضرر بما له من معطيات فقهية خاصّة، إلا أنّ الراجح أن الجميع قصد شيئاً واحداً؛ لأنّ الحاجة الشديدة تدفع الناس للشراء الذي سيلحق ضرراً مالياً بهم من خلال ارتفاع الأسعار ارتفاعاً غير معقول، وإذا لم يشتروا فسيتضرّرون أيضاً بحكم حاجتهم إلى الطعام.

الخامس: لاحظنا في بعض التعاريف ذكر قوت الآدمي والبهائم، فيما أطلقت

تعاريف أخرى كلمة الطعام، وبيّنت ثالثة ـ كما في الفقه الإمامي ـ بعض أصناف الطعام. وإذا بقينا مع التعريفات فقد يدّعى أن المنصرف من الطعام والعناوين الخاصة ما كان للإنسان بخصوصه لا ما شمل البهائم والحيوانات المملوكة، إلا أنّه ليس من البعيد أن تكون مشمولةً حتى مع عدم التصريح بها؛ لأنّ عنصر الحاجة أو عنصر الضرر المأخوذ في التعريف له قدرة الشمول لطعام البهائم والحيوانات، إذ ستكون النتيجة إما موت الحيوانات أو هزالها وضعفها أو دفع مالكها المال الكثير لشراء الأطعمة لها، الأمر الذي يحقّق في الحالات الثلاث عنواني الضرر والحاجة.

السادس: يبدو من تعريف الفقه الشافعي أنّ الاحتكار إنما يكون بالابتياع للسلع المحتكرة وقت الغلاء لا وقت الرخص، وهذا التقييد لم نلاحظ وجوده عند أغلب فقهاء المذاهب الأخرى، ولا نرى موجباً له كما سيأتي؛ لخلوّ الدلالات اللغوية والعرفية عن ذلك إلى جانب عدم وجود نصوص دينيّة فيه، ولهذا عمّم ابن حزم ـ كما تقدم ـ الحكرة للشراء وإمساك ما اشترى.

السابع: لم يشر الفقهاء إلى المفهوم الاقتصادي المقابل للاحتكار، والذي هو عبارة عن العرض وكذلك المنافسة، فالسوق التي تقوم على المنافسة الحرّة يفترض أن تواجه الاحتكار بطبيعتها، كما يظهر ذلك من كلمات الاقتصاديين.

وهذا الأمر قد لا يكون دقيقاً في بعض الأحيان، أو يحتاج إلى توضيح؛ لأنّ السوق تارةً يحكمه الاحتكار وأخرى يقوم على التنافس التام وثالثة يقوم على التنافس الاحتكاري «كصناعة الملابس» ورابعة على ما يسمّى باحتكار القلّة وهي مجموعة تحتكر بضاعة لا فرداً واحداً.

ويقابل الاحتكار ظاهرة أخرى أيضاً وهي ظاهرة الإغراق التي تغرق السوق بسلعة بهدف الإضرار بدول معيّنة أو تجار محدّدين. وسوف يأتي إن شاء الله تعالى

تحليل عناصر الالتقاء والافتراق بين مفهوم الاحتكار فقهيّاً وقانونياً واقتصادياً.

ومن خلال هذا العرض والتحليل الموجزين يتبيّن أنّ المعنى المصطلح للاحتكار لا يتطابق مع المعنى اللغوي، نعم هو من أفراده ومصاديقه وتطبيقاته، فإن قصد بالتطابق[١] هذا المقدار كان صحيحاً، وإلا فإنّ المعنى اللغوي ليست فيه جملة وافرة من هذه القيود والتخصيصات.

٣ـ صفة الاحتكار أو حكمه التكليفي

بصرف النظر عن شروط الاحتكار وقيوده المأخوذة فيه شرعاً وقانوناً، لابدّ أوّلاً من البحث في حكمه إجمالاً، ثم النظر في المرحلة التالية في مساحة هذا الحكم ودائرته.

وعلى أية حال، فإنّ الفقه الإسلامي متفقٌ على مبدأ مرجوحية الاحتكار ولا خلاف في ذلك[٢].

بل اعتبره بعضهم من امتدادات نظرية الملكية في الإسلام، حيث تفيد أنّ الملكلية يراد لها في الفقه الإسلامي أن تساوق الانتفاع والاحتكار عبارة عن ملكية بلا انتفاع[٣].

إلا أنّهم اختلفوا في أنّ مرجوحيّته على نحو الحرمة أو الكراهة التحريمية «بحسب اصطلاح الفقه الحنفي» والكراهة غير التحريمية، فليس في المسألة ـ بصرف النظر عن القيود والتفاصيل الآتية ـ إلا قولان هما: الحظر والكراهة.

---

(١) انظر دعوى التطابق في: موسوعة الفقه الإسلامي ٦: ١٢٣.

(٢) انظر: الأنصاري، المكاسب ٤: ٣٦٣؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٨١٣.

(٣) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٣: ٣٥٧.

وسوف نستعرضهما للنظر في مستنداتهما للتوصّل إلى نتيجة بهذا الخصوص إن شاء الله تعالى.

٣.١. نظرية تحريم الاحتكار

ذهب إلى هذا القول جمعٌ غفير من الفقهاء المسلمين من الفريقين مصرّحين به. ولسنا بحاجة إلى استعراض كلماتهم بعد شهرة هذا القول شهرة عظيمة، وحتى الأحناف الذين عبّروا بالكراهة دون تقييد إضافي يفهم منهم الكراهة التحريمية وفقاً لأصولهم الفقهية، وقد ذكر الشيخ آل عصفور البحراني أنّ القول بالكراهة هو الأشهر دون الحرمة(١).

وما يمكن الاستدلال به للقول بحرمة الاحتكار ما يلي:

٣.١.١. النصّ القرآني ومواجهة ثقافة الحكرة

الدليل الأوّل: الاستناد إلى مجموعة من النصوص القرآنية التي تؤسّس لنهج خاصّ في التعامل مع حركة المال وجمعه وحبسه، وهذه الآيات القرآنية هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩).

فإنّ أكل المال عن طريق الاحتكار لا يصنّفه العقلاء إلا أكلاً للمال بالباطل، فيكون مشمولاً للآية الكريمة.

٢ ـ قوله تعالى : ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** ..﴾ (الحشر: ٧). ومن الواضح أنّ الاحتكار يجعل المال خاصّاً في تداوله بين الأغنياء دون الفقراء، نظراً لما

(١) انظر: الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع ١١: ٩٤ ـ ٩٥.

يستدعيه من ارتفاع الأسعار بما يعجز معه الفقير عن الشراء.

٣ ـ قوله سبحانه : ﴿تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى * وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾ (المعارج: ١٧ ـ ١٨)، حيث هي ناهيةٌ عن جمع المال وكنزه وعدم إخراجه.

٤ ـ قوله عز من قائل: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالا وَعَدَّدَهُ﴾ (الهمزة: ١ ـ ٢)، وحاله حال الآية السابقة.

٥ ـ قوله تبارك اسمه: ﴿وَأُحْضِرَتِ الأَنفُسُ الشُّحَّ﴾ (النساء: ١٢٨).

٦ ـ قوله تعالى: ﴿مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ (القلم: ١٢).

٧ ـ وقوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً﴾ (الفجر: ٢٠).

٨ ـ وقوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ (المعارج: ٢٠ ـ ٢١).

٩ ـ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤).

فإنّ هذه الآيات القرآنية بمجموعها تدلّ دلالةً واضحة على تحريم كلّ ثقافة حكر وشحّ وجمع للمال دون نظر إلى الفقراء والمحتاجين، ومن الواضح أنّ الاحتكار من أجلى مظاهر ما تحدّثت عنه هذه الآيات ونهت وذمّت[1].

وهذه الآيات جيّدة جداً في الدلالة على ثقافة تناقض ثقافة الاحتكار، ولا أقلّ من كونها تحرّمه في بعض مصاديقه لا كلّها مما تحدّث عنه الفقهاء، إلا أنّ الكلام في أنّ هذه الآيات تريد أن تؤسّس مبدأ الإنفاق والصدقة والتداول في مقابل مبدأ منع

(١) انظر: علي الشفيعي، الاحتكار وما يلحقه من الأحكام والآثار: ١٤ ـ ١٦، مؤسّسة انتشارات خوزستان، إيران، ١٤١٩هـ؛ وأسامة السيد عبد السميع، الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية: ٤٥.

الحقوق والبخل وحبّ المال، وليس الاحتكار أو المحتكر كذلك بالضرورة، فقد يكون ملتزماً بجوانب الشريعة الأخرى من الزكاة والخمس والصدقات لكنه في بعض تجاراته وبهدف تحقيق المزيد من الربح يقوم بتأخير عرض السلع والبضائع إلى مدّة زمنية محدّدة وليس إلى الأبد، وطلب الربح لا يساوق مفاهيم حبّ المال أو منع الخير أو ما شابه ذلك، فهذا تماماً كالغني غير المحتاج الذي يواصل بحثه عن المزيد من تحقيق الأرباح، فلا يتصوّر أنّ مثل هذه الآيات الكريمة تشمله.

من هنا، فلعلّ أفضل آيتين هنا هما: الأولى والثانية، فإنّ الأولى إذا بنينا في تفسيرها على أنّ المراد منها كلّ سبب باطل، وفهمنا السبب فيها بالمعنى الواسع الذي لا يقف عند حدود نفس العقد الناقل، فلا يبعد أن يكون كذلك بنظر العقلاء، إذا لم نقل بأنّ الشراء بعد الاحتكار يكون عن تراضٍ حينئذٍ، ولو كان المشتري راضياً بوصفه مضطراً، فإنّ الإضطرار لا ينفي عنوان الرضا كما هو واضح، على خلاف الإكراه الرافع للرضا والاختيار.

فإذا نظرنا للظاهرة ككل، فقد يصف العقلاء ما يأكله المحتكر بأنه جاءه عن طريق باطل، وأما إذا فكّكنا الظاهرة فلن يكون الاستدلال بالآية جيداً.

وأما الآية الثانية، فرغم وجودها إلا أنّ الاستدلال بها أيضاً مشكل، لا أقلّ من كونها خاصّة بالفيء، فإنّ موردها الأموال العامة أو أموال بيت المال حيث نهت عن تخصيص تداولها ـ على الطريقة الجاهلية ـ بخصوص الأغنياء وأصحاب المكانة، ومن ثم فلا يمكن تعميمها لمطلق المال ضمن أيّ حركة سوقية تفرض شكلاً محدّداً من أشكال التمركز الذي يجامع الإنفاق الواجب والمندوب من الصدقات والوقوف والزكاة والخمس وغير ذلك.

من هنا، يمكن اعتبار هذه النصوص القرآنية مؤشرات عامة للحكم في

الاحتكار، وليست أدلّة حاسمة، ولعلّه لذلك لم نجد ذكراً لها وأمثالها في كلام الفقهاء المسلمين.

٢.١.٣. مرجعية حرمة الضرر في حظر الاحتكار

الدليل الثاني: الاستناد إلى الحكم بحرمة الإضرار بالمسلمين؛ فإنّ الاحتكار يحتوي على مضرّة عظيمة للفقراء والمحتاجين، وقد كتبت الدراسات الاقتصادية الكثير حول مضارّ الاحتكار على المجتمع من نوع دوره في التضخّم وارتفاع الأسعار، ودوره في قلّة الإنتاج وانخفاض جودته وزوال المنافسة وكساد السلع، وتحدّث بعضٌ عن دوره في البطالة، وكذلك اتساع الهوّة الطبقية بين الفقراء والأغنياء، بل لا يبتعد الاحتكار بأشكاله الكبرى والدولية عن التأثير في اندلاع الحروب والفتن[١].

وهذا الدليل جيّد، وهو يثبت حرمة الاحتكار في الجملة؛ إذ لا شكّ في أنّ بعض مصاديقه وموارده[٢] مما يصدق عليه عنوان الإضرار بالمسلمين وكذلك بالدولة الإسلامية فيكون حراماً، إلا أنّ الكلام في مساحة هذا التحريم، وسيأتي لاحقاً بعون الله تعالى، حيث إنّ التأثيرات النوعيّة الكبرى تحتاج إلى رصد من الخبراء في مديات تأثير المحتكرين الصغار مثلاً ـ بصورة مجتمعة أو متكاثرة أو متفرّقة قليلة ـ

---

(١) انظر: محمد بن أحمد النراقي، مشارق الأحكام: ٢٦٥؛ وأسامة السيد عبد السميع، الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية: ٧٩ ـ ٩٠؛ وهوشنك شامبياني، احتكار، مجلّة ماهنامة دادرسي، العدد ٥ ـ ٦: ١٥، من عام ١٩٩٧م.

(٢) كأنّما تريث الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي في صدق عنوان الإضرار هنا وجعله من نوع عدم النفع، ثم قرّب الإضرار فانظر له: التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة: ٤٠١؛ وصدق الإضرار واضح بعد خسارة الناس أموالها بسبب الغلاء.

على الحال الاقتصادي، كما وينبغي التمييز بين التأثير السلبي للاحتكار على الاقتصاد عموماً وبين حيلولته دون ارتفاع مستويات التنمية والتقدّم الاقتصادي، وهي عناصر بأجمعها لا يمكن البتّ في تحريم مختلف أنواع الاحتكار قبل التأكّد مناطقياً أو على مستوى البلد بأكمله من تحقّقها وتأثيراتها السلبية، الأمر الذي يعطي التشخيص البشري دوره هنا في تحديد صدق عنوان الإضرار بمن لا يجوز الإضرار به. ولعلّ غير واحد من الفقهاء الذين قالوا بالكراهة هنا لا يقصدون بلوغ الاحتكار هذا الحدّ. كما لعلّ قول الشيخ جعفر كاشف الغطاء بثبوت الحرمة العقلية للاحتكار إلى جانب الحرمة الشرعية[1] مردّه إلى هذا الأمر من أذية الآخرين والإضرار بهم.

٣.١.٣. نصوص السنّة في مسألة الاحتكار

الدليل الثالث: السنّة الشريفة، حيث دلّت مجموعة من الأحاديث على تحريم الاحتكار في الجملة، ومن هذه النصوص الحديثية ما يلي:

١ـ خبر ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام وبسند آخر عن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»[2].

فهذا الحديث الوارد عند الفريقين ظاهرٌ في لعن المحتكر، واللعن لابدّ وأن يفهم

(١) انظر: كاشف الغطاء، شرح القواعد: ٨٧، ط الذخائر؛ وحسن بن جعفر كاشف الغطاء، أنوار الفقاهة (كتاب المكاسب): ١٤٧؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، وجيزة الأحكام ٢: ٢٠.

(٢) الكافي ٥: ١٦٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦؛ والاستبصار ٣: ١١٤؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٤٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٧٢٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠.

في سياق التحريم والمبغوضية الشديدة، فيكون دالاً على الحرمة.

لكن يناقش: بأنّ هذا الحديث ضعيف السند، فقد ورد من طرق الإمامية بسند فيه سهل بن زياد، ولم نعتقد بوثاقته كما بحثناه في محلّه، وورد من طرق أهل السنّة بسند فيه علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف[١]. هذا مع غضّ الطرف عن مناقشة بعض الفقهاء في دلالة اللعن على التحريم[٢].

٢ـ النبوي المعروف، والذي جاء فيه: «لا يحتكر الطعام إلا خاطئ»[٣]، بصيغته الواردة في المصادر الشيعية، أما في المصادر السنية فقد ورد تارةً بصيغة: «لا يحتكر إلا خاطئ»[٤]، وأخرى بصيغة: «من احتكر الطعام فهو خاطئ»[٥]، وثالثة بصيغة: «من احتكر يريد أن يتغالى بها على المسلمين فهو خاطئ»[٦].

والذي يفهم من كلمة «خاطئ» هنا هو الإثم، كما صرّح به بعضهم[٧]، فتكون الرواية دالّةً على الحرمة.

لكن تلحق هذا الحديث مناقشات:

---

(١) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٠: ٤٣٤ ـ ٤٤٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ : آل عصفور البحراني، الأنوار اللوامع ١١: ٩٦؛ والمحقق العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ٥: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦؛ والاستبصار ٣: ١١٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٥٩.

(٤) صحيح مسلم ٥: ٥٦؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٧٢٨؛ وسنن أبي داوود: ١٣٤؛ وسنن الترمذي ٢: ٣٦٩.

(٥) صحيح مسلم ٥: ٥٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢٩؛ والمعجم الكبير ٢٠: ٤٥٥.

(٦) النيسابوري، المستدرك ٢: ١٢.

(٧) انظر: العلامة الحلي، نهاية الإحكام ٢: ٥١٣؛ وجامع المقاصد ٤: ٤٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٩١؛ وشمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٦٢؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٥.

أولاً: إنه ضعيف السند بالسكوني، حيث توصّلنا في الأبحاث الرجالية إلى عدم ثبوت وثاقته.

إلا أنّ هذا الإشكال، وإن ورد على الحديث بطرق الإمامية، كما ترد إشكالات أخَر على الحديث ببعض طرق أهل السنّة، إلا أنّ الحديث في صحيح مسلم تام السند ومعتبر.

ثانياً: إنّ كلمة «الخاطئ» تحتمل معنى آخر[(١)]، وهو الكراهة؛ لأنه لو كان الاحتكار حراماً فإنّ هذه الرواية ستكون من بيان البديهيات على خلاف فرض الحكم بالكراهة فإنها سوف تقدّم معطى جديداً وهو شدّة الكراهة[(٢)]، ومعه تدلّ على مطلق المرجوحية[(٣)].

وناقش العلامة شمس الدين هذا الكلام، تارةً بأنّ الرواية تبيّن حكم الاحتكار ببيان حال المحتكر، فنحن نعرف الحكم بها مع فرض عدم وجود نصّ غيرها، لا أننا عرفنا الحكم قبلها. وأخرى بأنّ الحمل على شدّة الكراهة يكفي فيه مثل جملة «المحتكر خاطئ» أما استخدام أسلوب الحصر في الحديث فهو متناسب مع إفادة الحرمة لا الكراهة[(٤)].

لكنّ هذين الجوابين غير واضحين؛ فإنّ التشديد بهذا المستوى يتناسب ـ مبدئيّاً ـ أيضاً مع الكراهة الشديدة كما نلمس ذلك من أسلوب الأحاديث التي قد تشدّد البيان على مبغوضية شيء بما لا يصل إلى حدّ التحريم، وأما ما ذكره أولاً فهو جيّد

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٢.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٠.

(٣) القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٣٥٧.

(٤) انظر: شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٦٣.

لكنه ناقص، ولعلّه أراد ما هو الجواب الصحيح هنا والذي ذكرناه مراراً من أنّ قياس وضوح بعض التشريعات في عصرنا على حالها في العصر الأول أو العكس غير صحيح، فهذا الحديث نبويٌّ، وأيّ مانعٍ من أن يكون قد صدر في بدايات تحريم الشريعة الإسلامية للاحتكار، فكيف تُفرض البداهة في ذلك العصر؟ ومن أين أتت هذه البداهة لولا مثل هذه النصوص؟

فالصحيح التركيز على توصيف «خاطئ»، وهو توصيف نفهم منه التحريم؛ لأنّ الخطأ كما يطلق على حالة الاشتباه غير العمدي، كذا يطلق على حالة العصيان، ولذلك استخدمت الخطيئة والخطايا في القرآن الكريم في معنى الذنب، كما أشار إليه العلامة شمس الدين نفسه، كقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ**﴾ (الشعراء: ٨٢)، وقوله سبحانه: ﴿**يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الخَاطِئِينَ**﴾ (يوسف: ٢٩). بل لو تخطّينا هذا الأمر فلا معنى لتفسير كلمة الخاطئ بمعنى الاشتباه؛ إذ لا معنى للاشتباه في فعل المحتكر، فهو لم يقصد شيئاً ثم أخطأه حتى يقال بأنه خاطئ إلا بتكلّف، والتعبير عن فعل المكروهات بمثل ذلك غير مألوف إن لم نقل بأنّه غير صحيح. فهذا الحديث تامّ السند والدلالة على المطلوب.

٣ ـ ما جاء في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر: «واعلم مع ذلك أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه.. فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه في غير إسراف»[١].

فهذا الحديث صريحٌ وواضح في منع الاحتكار، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه،

(١) نهج البلاغة ٣: ١٠٠.

وفيه إشارة جلية إلى مبرّر المنع والتحريم، وهو فتح باب مضرّة على عامة الناس، فينسجم مع ما استدلّينا به من تحريمه بملاك الإضرار بالغير.

لكن قد يناقش في هذا الحديث:

أولاً: إنّ السياق الحافّ بهذا الحديث يعطي طابعاً ولائياً حكومياً، فتعبير: «بعد نهيك إياه» ظاهرٌ في ذلك، وأنه قبل النهي لم يكن يلحقه شيء، بل سياق العهد كلّه إلا ما خرج بالدليل يقتضي ـ بمناسبة صدوره من الخليفة إلى أحد الولاة ـ أن يقتصر فيه على العنصر الولائي حتى يثبت التعميم التشريعي بدليل. ولعلّه لذلك فهم السيد محمد باقر الصدر من الحكم بلزوم التسعير الوارد في المقطع نفسه بأنه ولائي من باب منطقة الفراغ(١).

وقد أجاب الإمام الخميني وآخرون عن هذه الملاحظة بجواب عام، وهو أنّ الأحكام الولائية والسلطانية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نافذةٌ أيضاً إلى الأبد، ومجرّد سلطانيّتها لا يلغي نفوذها على الأمّة كلّها حتى بعد عصره صلى الله عليه وآله وسلم(٢)، وقد أوضح الشيخ المنتظري الفكرة بعد توسعتها لأهل البيت عليهم السلام بأنّ ذلك راجعٌ إلى عموم ولايتهم، حيث لا تنحصر بأهل زمانهم، من هنا استشهد الإمام علي عليه السلام في العهد نفسه بفعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّ ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾ تعمّ عصره وغيره، وتعم الحكم الولائي الذي أوتينا من قبله وغيره(٣).

إلا أنّ هذا الكلام قابل للمناقشة، وذلك:

أ ـ إنّ الاستدلال بالآية الكريمة وأمثالها مما استدلّ به على حجية السنّة لا ينفع

(١) انظر: اقتصادنا: ٦٩٢.

(٢) الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

(٣) المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١ ـ ٢٢.

هنا؛ لأنّ الذي يناقش في حجية الحكم الولائي بعد عصر النبيﷺ لا يرفض الأخذ بما جاء به النبي، وإنما يعتقد بأنّ ما أتى به النبي هو في نفسه غير شامل لما بعد عصره أو لعصرنا، فهذا تقيّد في الصادر منهﷺ لا ردّ له بعد إطلاقه، فهذا تماماً مثل عدم تطبيق الرجل الأحكام الخاصّة بالمرأة عليه، فهذا ليس ردّاً لما جاء به الرسول وإنما هو تقيّد في نفس الصادر لا يشمل معه الرجل نفسه.

هذا إضافةً إلى أنّنا بحثنا في محلّه بالتفصيل، وقلنا بأنّ هذه الآية الكريمة لا تدلّ على حجية السنّة[1].

ب ـ إنّ الاستدلال باستناد الإمام عليعليه السلام إلى الفعل النبوي بالمنع في عهد الأشتر ليس دليلاً على مرجعية الحكم الولائي في العصور اللاحقة إلا بعد فرض كون المنع النبوي من الاحتكار كان منعاً سلطانياً وليس منعاً إلهياً، وبالإمكان القول بأنّ استشهاد الإمام عليعليه السلام بالمنع النبوي هو بنفسه دليلٌ على إلهية الحكم الصادر من عليعليه السلام لا سلطانيّته، وأنّ هذه القرينة تصلح للخروج من سياق الأحكام السلطانية في عهد الأشتر، فلا موجب للتعديل في نوع الحكم الصادر، بل يكون استناد الإمام علي بنفسه دليلاً على إلهيّة المنع النبوي ومن ثمّ العلوي، وأيّ مرجّح لهذا على ذاك؟

نعم، إذا كان المراد مجرّد الجدل مع القائل بولائية الحكم الوارد في نصّ العهد فلا بأس.

ج ـ إنّ الحديث عن عموم ولاية النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام لا بأس به ثبوتاً في حدّ نفسه، إلا أنه وفق الأصول الشيعية لا يبدو واضحاً، بمعنى أنّ وفاة الإمام

(١) راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ١٢٠ ـ ١٢٤، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

السابق وفعلية إمامة الإمام اللاحق يستدعيان حينئذٍ ـ أي بناءً على امتداد الولاية السلطانية لما بعد وفاة الإمام السابق ـ سلطانية وولائية أحكام الإمام المتوفى والحيّ معاً، مع أنّ المفروض أنّ الولاية تكون للحيّ بشكل مقدّم على ولاية الميّت بمقتضى قانون الولاية فقهياً، وهنا إذا أمضى الإمام اللاحق ـ ولو من خلال سكوته ـ ما صدر عن السابق كان نافذاً، لكنّه يكون ولائيّاً بالنسبة إلى اللاحق، وتكون مرجعيّته الاعتبارية هي الإمام اللاحق نفسه، وأما إذا خالف الإمام اللاحق هذا الحكم فيؤخذ بما صدر منه؛ لفرض تقدّم ولايته أو لا أقلّ كشف ذلك عن عدم نفوذ الحكم الولائي للإمام السابق في المرحلة اللاحقة. ولا يعقل تصوّر عدم ولاية الإمام اللاحق في عصره؛ إذ ذلك خُلف المقدار المتيقّن من عموم ولايته، فلا يخلو أمره بين موافق على هذا الحكم ومعارض فتكون المرجعية له هو نفسه لا لعمومية الحكم الولائي. هذا كلّه على مستوى مرحلة الثبوت.

وأما على تقدير الشك إثباتاً في إمضائه له، فقد يقال بأنّ مقتضى الاستصحاب عدم الإمضاء، لكنّه يعارض باستصحاب عدم المعارضة بل باستصحاب الإمضاء في فترة حياة الإمام السابق؛ ولا يقال معه بأنّ نفوذ الحكم الولائي في السابق مرتبط بإمضاء الإمام اللاحق نظراً لفعلية ولايته في زمان حياته، لا بعدم معارضته إلا من باب أنّ عدم المعارضة كاشف عقلائي عن الإمضاء.

ولتأكيد ما نقول علينا أن نتصوّر أنّ الإمام علياً عليه السلام مثلاً أصدر حكماً ولائياً فهل ننتظر سائر الأئمة ليحكموا فيه أم يأخذ أبناء عصره بما صدر عنه من أحكام سلطانية؟ هذا يعني أنّ كلّ إمام له المرجعية الفعلية زمان حياته في دائرة الأحكام السلطانية، وهذا لا يمنع من صدور حكم سلطاني نبوي يخصّ الأمّة الإسلامية إلى يوم الدين، إلا أنّ سلطانيته تقع ـ على أبعد تقدير ـ في عرض ولاية الأئمة في زمان

فعليّة ولايتهم لا في طولها أو سابقة عليها بعد فرض عصمتهم جميعاً وولايتهم جميعاً.

د ـ إن المطلوب هنا هو التأمل في هوية الحكم السلطاني الولائي، فما هو المقصود منه؟

من الواضح أنّ الحكم الولائي غير الولاية التشريعية المعبّر عنها بالتفويض التشريعي والذي نفيناه في محلّه عن أهل البيت وأثبتناه لخصوص النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع قيد[1]؛ لأنّ الولاية التشريعية بمعنى التفويض بناء على ثبوتها عبارة أخرى عن جعل شرعي إلهي غايته يكون من خلال كمال الشخصية النبوية التي تدرك المصالح والمفاسد العامّة. وهذا معناه أنّ الحكم الولائي الذي لا ينبع هو الآخر إلا من المصالح والمفاسد لا من قضايا ذاتية، بحكم كون إعمال الولاية لابد وأن يكون على أساس ذلك، هذا الحكم لا يمكن صدوره أبدياً؛ إذ لو كان في هذا الحكم مصلحةٌ ملزمة فإنّ المفترض أنه حكم إلهي يتعلّق بالبشر إلى يوم الدين على أساس أنه ما من واقعة إلا ولها حكم، وإذا لم يكن عن مصلحة فهذا يعني أنّ هذا الحكم مزاجيٌّ شخصي، وهو غير صحيح في الأحكام الولائية الصادرة عن المعصومين، نعم صورياً يمكن تعقّل الحكم الولائي الأبدي بأن نفرض الأمّة كلّها على امتدادها الزماني والمكاني تحت الولاية، والحاكم يلاحظها بأجمعها ويشخّص لها مصلحةً ويصدر حكماً على أساس الولاية، إلا أنّ ذلك كما قلنا يرجع بالتحليل إلى حكم شرعي. ويصبح تفويضاً تشريعياً.

نعم، يمكن تعقل حكم ولائي ـ بصرف النظر عما تقدّم في النقطة السابقة ـ لمدّة زمنية طويلة ولو بعد وفاة المعصوم، وهذا يصحّح تصوّر شمول الحكم لنا مثلاً

(١) راجع: المصدر نفسه: ٥١٧ ـ ٥٦٩.

لكنه لما كان الحكم زمنياً مقيّداً بزمان خاص فهذا يعني أنه تاريخي، وحيث إننا نشك في أنه شامل لنا أو غير شامل لنا، فلا يصحّ إثبات الشمول، لما قلناه في مباحث تاريخية السنّة[1] من أنه لا توجد مرجعية هنا تصحّح الشمول لا من الإطلاق الأزماني ولا من الاستصحاب، وتكون النتيجة عدم إمكان إثبات الحكم لنا مع الشك الحقيقي في الشمول.

ومع قبولنا بإمكان الحكم الولائي لما بعد عصر المعصوم، إلا أننا نميل إلى أنّ الأحكام الولائية أحكام تنطلق من مصالح زمنية ويتحرّك فيها الحاكم من خلال متغيّرات الوضع في زمانه، دون أن يلاحظ الأزمنة اللاحقة البعيدة، فإنّ هذه هي الأحكام السلطانية التي تتسم بطابع زمني، ولو أراد النبي أن يصدر حكماً ولائياً لما بعد عصره فإنّ طبيعة الأشياء تستدعي البيان خصوصاً مع تقيّد هذا الحكم بعمر زمني كقرن أو قرنين، وهذا بخلاف حكمه الولائي المقارن لحياته فإنّ قرينيّة التحديد الزماني موجودة من خلال الربط العقلائي في أحكام الحاكم بفعلية حكومته، ولهذا لا يتوهم الحاكم اليوم شمول حكمه لما بعد فترة ولايته إلا بإمضاء اللاحقين أو بوجود قانون مسبق يفرض ذلك.

وبهذا كلّه، يظهر أنّ من الأفضل الاستعاضة عن جواب الإمام الخميني والشيخ المنتظري بالقول بأنّ الولائية هنا غير محتملة؛ وذلك أنه حتى لو غضضنا الطرف عن استشهاد الإمام علي عليه السلام بالمنع النبوي ممّا يعزّز إلهية الحكم .. وإلا لأسند الحكم إلى نفسه بصفته الخليفة والولي، فإنّ بيان الإمام علي عليه السلام للعلّة في الحكم يكشف عن إلهيّته وثباته من حيث كون حكم العلّة معلوماً شرعاً، وهو الإضرار بالناس، فيكون الحكم المستنتج هو حرمة الاحتكار المضرّ بالناس شرعاً، والإمام

(١) المصدر نفسه: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

ببيانه للعلّة يكون قد أصدر حكماً ـ ولو زمنياً ـ معلّلاً بعلّة إلهية، فيمكن تعميم الحكم بلحاظ العلّة حتى لو نعمّمه بلحاظ ذاته.

يضاف إلى ذلك أنّ تعبير «بعد نهيك إيّاه» لا يفيد ولائية الحكم؛ لأنّ هذه الجملة كما تنسجم مع الولائية تنسجم أيضاً مع قانون: لا عقوبة قبل العلم أو قانون التدرّج في الأمر والنهي.

وبهذا يظهر أنّ الإشكال على الاستناد لعهد الإمام علي إلى الأشتر من حيث السلطانية غير صحيح.

ثانياً: إنّ عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر الوارد في نهج البلاغة لا سند له، فلا يمكن الاعتماد عليه.

ونوقش:

أ ـ إنّ مثل هذا العهد لا يحتاج إلى سند؛ لتلقّي الأصحاب له بالقبول، نظراً لعلوّ مضامينه وجودة بيانه ونوارنيّته، مما يفيد الوثوق والاطمئنان بصدوره عنه[1].

وقد ناقشنا في محلّه هذا النحو من الاستدلال فلا نطيل، وعلى أية حال هو أمر شخصي فمن حصل له هذا الاطمئنان بحيث اطمئنّ بصدور كل فقرة فقرة منه فبها وإلا فلا. وأما مسألة تلقي الأصحاب له بالقبول فغير محرز صغروياً.

ب ـ إنّه يمكن تعويض السند والحصول على طريق صحيح للعهد، وذلك بالقول: بأنّ الشيخ الطوسي في كتاب الفهرست لدى ترجمته للأصبغ بن نباتة ذكر أنه روى عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر لما ولاه مصر، ذكراً بعد ذلك طريقه إلى الأصبغ في هذا العهد نفسه، وهو طريق صحيح، وبهذا يصحّ لنا طريق تام إلى عهد

---

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٣٠٥؛ والمحمودي، نهج السعادة ٥: ١٢٥؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٣.

الأشتر بطريق الطوسي في الفهرست.

إلا أنّ هذا التصحيح يواجه عدّة مشاكل وهي:

المشكلة الأولى: إنّ في السند ابن أبي جيد، وهذا الشخص مبنيةٌ وثاقته على جملة من النظريات الرجالية التي لم نلتزم بها في البحث الرجالي، مثل كونه من مشايخ الإجازة، أو كونه كثير الرواية ووقوعه كثيراً في الطرق، أو كونه من مشايخ النجاشي، وهي نظريات لم تصحّ عندنا كما حققناه مفصّلاً في محلّه.

وقد حاول السيد كاظم الحائري تجاوز هذه الإشكالية عبر نظرية التعويض السندي[1]، وقد فصّلنا البحث في هذه النظرية في دراساتنا الرجالية، ولم تثبت صحّتها عندنا.

المشكلة الثانية: وقوع الحسين بن علوان الكلبي في السند ولم تثبت وثاقته عندنا؛ لأنّ كلمة «ثقة» الواردة في ترجمته عند الشيخ النجاشي لا يحرز رجوعها إليه حيث قال: «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة، رويا عن أبي عبد الله عليه السلام، وليس للحسن كتاب والحسن أخصّ بنا وأولى...»[2]. فإنّ التوثيق كما يحتمل عوده إلى الحسين، ولو بشاهد أنه المترجم في هذا النصّ، يحتمل أيضاً عوده إلى الحسن ولو بشاهد أنه قال بعده: «رويا»، مما يشير إلى انتهاء الحديث عن الحسن والعودة إلى الاثنين معاً، وإلا لقال: روى هو وأخوه. وأمّا قوله بعد ذلك بأنّ الحسن أخصّ بنا وأولى، فلا يصلح قرينةً ـ كما ذهب إليه بعضهم[3] ـ لإرجاع التوثيق إلى الحسن؛ لأنّ هذه الجملة تتحدّث عن الاتجاه

(١) كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٢.

(٢) رجال النجاشي: ٥٢.

(٣) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٥ ـ ٦٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٣٧٦.

المذهبي الانتمائي للحسن الكلبي فيما التوثيق يحكي عن الجانب الإخباري عنده، بل هذه الجملة شاهد أنّ النجاشي في هذه الترجمة قد أكثر من التحدّث عن الحسن، فلا يصحّ الاعتماد على كون الحسين صاحب الترجمة لإرجاع التوثيق إليه. ونحن لا نجزم الآن بعود التوثيق إلى الحسن بل يكفي التردّد، ومعه لا تثبت وثاقة الحسين بن علوان الكلبي إلا بناءً على مثل تفسير القمي وليس بثابت، ما لم يصرّ شخص بأنّه في هذه الحال حيث يتردّد التوثيق نجري قانون تنجيز العلم الإجمالي بلحاظ الأخبار الإلزامية التي ينقلها الحسن أو الحسين.

المشكلة الثالثة: وبصرف النظر عن الإشكاليتين المتقدّمتين في السند، ولو فرضنا صحّة سند الطوسي المذكور في الفهرست، إلا أنّ الطوسي لم يرو لنا العهد الذي وصله بهذا الطريق، ومعه كيف نعرف أنّ عهد الأشتر الذي وصل إلى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) بهذا الطريق مطابقٌ في فقراته جميعاً ـ ولا أقلّ الفقرة موضع الشاهد ـ لما هو موجود في نصّ العهد في كتاب نهج البلاغة للشريف الرضي (٤١٣هـ)؟

وقد حاول السيد كاظم الحائري طرح محاولة هنا لم يظهر عليه تبنّيها بشكل حاسم، وهي أنّ تعبير الشيخ الطوسي في الفهرست بأنه أخبرنا بالعهد فلانٌ عن فلان «إشارة إلى نفس هذا العهد الذي لم يُعرف إلا بالنسخ المألوفة، فيثبت ما اتفقت عليه النسخ»[1].

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح، فإنه لا يحرز أنّ الرضي في نهج البلاغة قد اختار النسخة المعروفة المشهورة بحسب نظر الشيخ الطوسي، لاسيما وأنّ منهجه ليس حديثياً تاريخياً توثيقياً وإنما هو لغوي بلاغي، فلعلّه اختار من بين صيغ هذا العهد

(١) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٦.

أفضلها بلاغةً وجمالاً وقام بنقلها في النهج. علماً أنّ الإشارة إلى العهد لا تمنع عن احتمال وجود بعض الاختلافات في نسخه بحيث لا نعرف أيّ نسخةٍ هي النسخة الواصلة إلى الطوسي، كما أنه من الممكن أن تشتهر صيغةٌ في زمان الطوسي ثم لا نجد لها حضوراً بعد ذلك، كيف وقد بذل الشيخ محمد باقر المحمودي جهداً مشكوراً في تتبّع مصادر هذا العهد ومن رواه، ولم يذكر سوى بعض الكتب القليلة التي لا تصنّف من الدرجة الأولى في مجال الحديث والتاريخ مثل نهج البلاغة وتحف العقول ودعائم الإسلام وفتوح الشام و...[1]. وكما يحتمل أنّ الطوسي أشار لما هو موجود في هذه الكتب كذلك يحتمل أنّ كتباً أو نسخاً أخرى كانت موجودةً وذهبت هي التي قصدها، علماً أن مجرّد إشارته إلى العهد لا يعني اشتهاره بصيغة واحدة.

لهذا، فإذا نقل الطوسي عن عهد الأشتر شيئاً برواية الأصبغ بن نباتة أمكن الأخذ به وتصحيحه، وإلا فلا، وهذا المقطع موضع الشاهد لم يرد في كتب الطوسي لا الفقهية ولا الحديثية ولا القرآنية، مع أنه لو كان عنده لناسب أن ينقل عنه هذا الدليل في مباحثه الفقهية في الاحتكار، كما لم يذكره في كتبه الحديثية.

لهذا، لا نجد صحيحاً الاستدلال هنا بعهد الأشتر إلا بنحو التأييد.

٤ ـ صحيحة سالم الحناط، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما عملك؟»، قلت: حنّاط، وربما قدمت على نَفَاق[2]، وربما قدمت على كساد فحبست، فقال: «فما يقول من قِبَلَك فيه؟»، قلت: يقولون: محتكر. فقال: «يبيعه أحد غيرك؟» قلت: ما أبيع أنا من ألف جزء جزءاً. قال: «لا بأس، إنما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم

---

(١) المحمودي، نهج السعادة ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) أي الرواج.

بن حزام، وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كلّه، فمرّ عليه النبيﷺ فقال: يا حكيم، إياك أن تحتكر»[١].

فإنّ ظاهر «إياك»، وكذلك ما كان مقابل «لا بأس» هو الحكم بالحرمة. واستشهاد الإمام بالفعل والنهي النبوي شاهدٌ على عدم الاختصاص بحكيم بن حزام. وقد ذكر بعض الفقهاء في محاولة للجواب عمّن فهم الكراهة من هذه الرواية[٢]، أنّ ورود تعبير مثل «لا بأس وإياك» في الدلالة على المكروهات لا يمنع كون ظاهرها الأوّلي هو الحرمة وإنما أفادت الكراهة في مواردها بقرينة[٣].

وقد حاول المحقّق الإصفهاني جعل الرواية في سياق بيان موضوع الاحتكار وهو وجود الباذل وعدمه، لا في مقام بيان الحكم حتى يفهم منها التحريم أو الكراهة[٤]. إلا أنّ كلامه غير واضح من جهة أنّ الحديث النبوي الذي ينقله الإمام هنا كان في مقام بيان أصل الحكم لحكيم بن حزام فيؤخذ به، كما أنّ كونه في مقام بيان الموضوع لا ينافي الاستدلال بالحديث إذا كانت فيه إفادات المفروغية عن الحرمة، وليس المقام مقام الاستناد إلى الإطلاق حتى يقال ما ذكره الإصفهاني، علماً أنّ عملية الاستفصال التي مارسها الإمام إلى جانب ارتكاز الذمّ في العرف بحسب نقل الراوي كلّه يساعد على التحريم أكثر منه على الكراهة.

٥ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد اللهعليه السلام أنه سئل عن الحكرة، فقال: «إنما

(١) الكافي ٥: ١٦٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦؛ والاستبصار٣: ١١٥؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٦٠.

(٢) مثل الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٣؛ والخراساني، حاشية المكاسب: ١٣٩.

(٣) انظر: الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٢؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٣١ ـ ٦٣٢؛ وشمس الدين، الاحتكار: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٤) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس أن تلتمس لسلعتك الفضل»[١]، وزاد في الكافي والتهذيب: وسألته عن الزيت فقال: «إن كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه»[٢].

ودلالة هذه الصحيحة على التحريم قائمة على المفهوم، على أساس إثبات البأس في غير حالة البذل، والبأس هو العذاب، فتكون ظاهرةً في التحريم[٣]. ولعلّ إشكال المحقّق الإصفهاني المتقدّم أظهر هنا، من حيث احتمال كون الحكم المفروغ عنه هو الكراهة، فيكون الحديث تفصيلاً في مورد تحقّق الكراهة، والاستدلال مبنيٌّ على أنّ البأس دالّ على الحرمة، وهو ما رفضه بعضهم في المسألة مثل المحقق الخراساني[٤].

٦ـ **خبر أبي مريم**، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيّما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً، يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه فتصدّق بثمنه، لم يكن كفارة لما صنع»[٥].

فإنّ لسان التشديد الوارد في هذا الحديث النبوي ظاهرٌ جلي في رتبة الحرمة حتى أنه لو تصدّق به ما كان كفارة على صنعه، فهو من حيث الدلالة جيد، خلافاً للمحقق العراقي الذي لم يفهم من هذا اللون من البيان إفادة الحرمة[٦]، لكنّ سنده ضعيف بجهالة علي بن محمد بن الزبير الكوفي القرشي وغيره.

---

(١) الصدوق، التوحيد: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٦.
(٢) الكافي ٥: ١٦٥؛ والاستبصار ٣: ١١٥؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٦٠.
(٣) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٤٥.
(٤) الخراساني، حاشية المكاسب: ١٣٩.
(٥) الطوسي، الأمالي: ٦٧٦.
(٦) العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ٥: ١٢١.

٧ ـ خبر يعلي بن أمية، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «احتكار الطعام في الحرم إلحادٌ فيه»[(١)]. والإلحاد ميلٌ من الحقّ إلى الباطل، فيكون الحديث دالاً على التحريم كما فهمه بعضهم.

ويناقش أولاً: إنّ الحديث ضعيف السند بموسى بن باذان الذي لم يرد فيه توثيق[(٢)]، إضافة إلى طعنهم في جعفر بن يحيى بن ثوبان[(٣)].

ثانياً: إنّ احتمال الاختصاص بالحرم واردٌ؛ وقد عُلم من الشرع أنّ هناك بعض الأحكام الخاصّة بالحرم، فلعلّ الشريعة نهت عن الحكرة في هذه الأماكن المقدّسة التي تعجّ بالناس؛ إذ قد يوجب ذلك صدّ الناس عن زيارتها، لا لحرمة الاحتكار في نفسه.

٨ ـ خبر ابن عمر، عن النبي ﷺ أنه قال: «من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه...»[(٤)]. فإنّ هذه البراءة والقطيعة التامّة بينه وبين الله تعالى دليلٌ على شدّة مبغوضية هذا العمل وحرمته.

إلا أنّ المشكلة في سند هذا الحديث، فإن فيه أبا بشر الأملوكي وقد ضعّفه بعضهم[(٥)]، كما أنّه مرفوع من ابن عمر.

٩ ـ خبر أبي أمامة، قال: نهى رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام[(٦)]. وهو دالٌّ على

(١) سنن أبي داوود ١: ٤٤٩؛ والجامع الصغير ١: ٤١.

(٢) انظر: تهذيب الكمال ٢٩: ٣٨.

(٣) راجع: ميزان الاعتدال ١: ٤٢٠.

(٤) مسند أحمد ٢: ٣٣؛ والمستدرك ٢: ١١ ـ ١٢.

(٥) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ١٠٠.

(٦) المستدرك ٢: ١١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٤٧؛ والمعجم الكبير ٨: ١٨٨؛ ومسند الشاميين ١: ٣٣٩؛ والاستذكار ٦: ٤١٠.

الحرمة بمقتضى تعبير النهي، وفي السند عبد الرحمن بن يزيد ولم تثبت وثاقته.

١٠ ـ ما جاء في مجموعة ورام بن أبي فراس، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، عن جبرئيل عليه السلام قال: «اطّلعت في النار فرأيت وادياً في جهنم يغلي، فقلت: يا مالك، لمن هذا؟ فقال: لثلاثة: المحتكرين، والمدمنين الخمر، والقوادين»[١].

والدلالة واضحة بعد ثبوت العذاب الكاشف عن الجرم، لكنّ الحديث لا سند له.

١١ ـ خبر أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يحشر الحكارون وقتلة الأنفس إلى جهنم في درجة واحدة»[٢].

والدلالة جيدة بمقدار حرمة كثرة الاحتكار المستفاد من صيغة التشديد والمبالغة (حكّار)، لا حرمة مطلق الاحتكار، كما أنّ السند غير تام، فنحن نتوقّف في حديث أبي هريرة، وقد وصف الذهبي هذا السند بأنّ فيه انقطاعاً[٣].

١٢ ـ خبر عمر بن الخطاب، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس»[٤]. وقد وصف سند هذا الحديث بالصحيح أو الحسن ورجاله بالموثقين[٥]. ودلالته مبنية على أنّ مثل هذه العقوبات الدنيوية كافية في إثبات الحرمة وليس كذلك، لكن لا بأس بدلالة الحديث من خلال تعبير «ضربه» الذي يفيد معنى العقوبة والعذاب.

١٣ ـ خبر هشام بن عروة، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٦، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح١١.

(٢) ابن عدي، الكامل ٢: ٧٨؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦١: ٣١١.

(٣) سير أعلام النبلاء ٨: ٥٢٨.

(٤) سنن ابن ماجة ٢: ٧٢٩؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٣٤ ـ ٣٥.

(٥) انظر: فتح الباري ٤: ٢٩١؛ والقول المسدّد في الذبّ عن المسند لأحمد: ٣٥.

احتكر فوق أربعين يوماً فإنّ الجنّة توجد ريحها من مسيرة خمسمائة عام، وإنه لحرام عليه»[١].

والحديث كما هو واضح تعبيرٌ عن إبعاد المحتكر عن الجنّة، في إشارة إلى شدّة مبغوضية فعله وحرمة ما أقدم عليه. لكنّ مشكلة هذا الحديث أنّ مصدره كتاب الأعمال المانعة من الجنّة لجعفر بن أحمد القمي، وهذا الرجل حاول المحدّث النوري توثيقه إلا أنه لم تثبت وثاقته عندي، فضلاً عن أنّ هذا الكتاب لا نملك سنداً صحيحاً إليه، وإنما نقل هذا الخبر منه العلامة المجلسي في البحار.

إلى غير ذلك من الروايات المتفرّقة الدالّة ـ ظهوراً أو إشعاراً ـ على مبغوضية الاحتكار في الجملة، وغالبها ضعيف السند، وبعضها لا يدلّ؛ لهذا لا حاجة للتعرّض لها.

ونخلص من عرض هذه النصوص، إلى أنّ الرواية الثانية (وسندها صحيح بطرق الجمهور) والرابعة والخامسة ـ إلى حدّ ما ـ والثانية عشرة تامّة السند والدلالة، وسائر الروايات مؤيّدة لها ممّا كان فيه دلالة، فإذا أمكن تحصيل وثوق واطمئنان من خلال أربع روايات، اثنتان منها تامة السند بطريق الشيعة واثنتان كذلك بطريق السنّة، إضافة إلى تردّد هذه الروايات كلّها بين المصادر الشيعية والسنية فبها، وإلا كانت هذه الروايات مؤيدةً للحرمة في مورد الإضرار بمن يحرم الإضرار به.

وقد ذهب العلامة مغنية والشيخ شمس الدين إلى كون الروايات هنا متواترة بالمعنى أو تكاد، لاسيما وأنّ في بعضها ما يفهم منه ارتكاز التحريم في وعي

(١) بحار الأنوار ١٠٠: ٨٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٨: ٦٦.

المتشرّعة والسائلين[١]، وكلامه واضح الضعف.

الدليل الرابع: ما استدلّ به بعض الفقهاء، من الاستناد في الحكم بالتحريم إلى إجبار الحاكم المحتكر على البيع، فإنه لا معنى لإجباره على البيع إذا كان الاحتكار مكروهاً فقط، بل هذا خلاف قانون السلطنة، فيكون ترخيص الشريعة في إجبار الحاكم على البيع كاشفاً عن حرمة الفعل على المحتكر، وأنّ هذا الإجبار كان انطلاقاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

وقد نوقش في هذا الدليل:

أولاً: بما ذكره السيد العاملي، من أنه لا يمكن الاستناد إلى الإجبار هنا؛ لأنّ الإجبار متفقٌ عليه، أما التحريم فمختلف فيه، كما أنه قد يقع الجبر على أمرٍ مستحبّ كزيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم[٣].

وأجيب بأنه لا مانع من وجود اختلاف في شيء، لكن يستدلّ لأحد وجهي الخلاف بأمر آخر متفق عليه، ومجرّد أنّ الفقهاء لم يلتفتوا إلى ذلك وأنّ القائلين بالكراهة لم ينتبهوا إليه لا يدلّ على ما يريد، على أنه لم نفهم وجه الجبر على المستحبّ إلا إذا تعنون المستحب بعنوان ثانوي يخرجه عن الاستحباب[٤]. وسيأتي بعض ما يفيد قريباً.

ثانياً: ما ذكره المحقق الإصفهاني من أنّ الاحتكار إما أن يقصد به الامتناع عن

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ٣: ١٤٢؛ وشمس الدين، الاحتكار: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ١٧؛ والأنصاري، المكاسب ٤: ٣٦٧، ٣٧٣؛ وشمس الدين، الاحتكار: ١٧٣ ـ ١٧٨؛ وآل عصفور البحراني، الأنوار اللوامع ١١: ٩٧.

(٣) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٦١؛ وانظر: كاشف الغطاء، شرح القواعد: ٨٨، ط الذخائر.

(٤) شمس الدين، الاحتكار: ١٧٤.

البيع أو حبس الطعام في مقابل إخراجه إلى السوق:

فعلى الأول يكشف الإجبار ـ من باب الأمر بالمعروف ـ عن حرمة الامتناع عن البيع الذي هو الاحتكار؛ إذ لا إلزام على غير الواجب، لكن من الممكن أن يكون الإجبار لمصلحة الرعية لا من باب الأمر بالمعروف، ويشهد له أنه ليس لغير الحاكم فعل هذا، والأمر بالمعروف لا يختصّ بالحاكم، وعليه لا يكون الإجبار كاشفاً عن حرمة الاحتكار.

وعلى الثاني لا يكشف الإجبار عن حرمة الاحتكار، نعم لما كان الإخراج إلى السوق مقدّمة للبيع أمكن أن نستكشف إلزامه بالبيع ووجوب البيع عليه، ومن ثم يكون وجوب الإخراج من باب الوجوب المقدّمي، ومعه فلا منافاة بين كراهة الشيء في ذاته وإباحته كذلك وبين عروض الوجوب المقدّمي عليه[1].

وأجيب بأنّ الحبس لا موضوعية له في تعريف الاحتكار لغةً وعرفاً، وإنما يراد منه الامتناع من البيع، وعليه نستفيد من الإجبار أنّ الاحتكار حرام؛ لأنّ مجرّد عدم جواز الإجبار على غير الحاكم لا يدلّ على أنّ الحالة التي نحن بصددها ليست من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ في الأمر بالمعروف ثمة موارد لا تجوز إلا بإذن الحاكم، كما في الجرح والقتل بل والضرب عند بعض الفقهاء، فلا مانع من افتراض كون الحالة من الأمر بالمعروف وكونها خاصّة ـ على المستوى التنفيذي ـ بالحاكم.

بل حتى لو تخطّينا مجال الأمر بالمعروف، يمكن القول بأنّ الحاكم الشرعي عندما يكون معصوماً تكون وظيفته الأوّلية بيان الحكم الشرعي الواقعي، وحتى لو كان بصدد إصدار حكمٍ حكومي، فإنّ هذا يعني أنّ الاحتكار حرام بالحكم

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

التنظيمي السياسي الولايتي، إذ لو لم يكن محرّماً في هذه الحال لما جاز الإجبار على تركه حتى من الحاكم[١].

لكنّ هذا الجواب غير واضح، وذلك:

أ ـ إنه قد وقع خلط في البحث هنا بين مطلق الحاكم وبين تفسير المنع الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه منع ولايتي حكومي، فنحن لا نبحث في أنّ المنع الصادر عن النبي كان بياناً لحكم واقعي وأنّ الإجبار وقع في هذا السياق، وإنما نتحدّث عن أنّ إعطاء مطلق الحاكم الشرعي صلاحية الإجبار على البيع بوصف هذا الإعطاء حكماً أولياً تبليغياً، هل يكشف عن حكم أوّلي آخر هو حرمة الاحتكار على المواطنين أنفسهم أم لا؟ فكأنّه حصل خلطٌ بين موضوعين.

ب ـ إنّ صيرورة الفعل في مورد الحكم الحكومي حراماً بحرمة تدبيرية إنما يعني تحقق ملاك التحريم لا فعليّته؛ لأنّ الفعلية مرتبطة بما بعد صدور الحكم من الحاكم لا قبل ذلك، ومعنى منح الشريعة الحاكم صلاحيةَ الإجبار أنّ بإمكانه تشخيص المصالح التي تفسح له بالإجبار بما يتبع نظره في الأمر، فقبل صدور الحكم منه كيف نعلم حرمة الاحتكار بنفسه على المكلّف حتى نطلق حكماً بحرمة الاحتكار في نفسه ولو بصرف النظر عن الإجبار الفعلي؟!

هذا على تقدير حصر صلاحيات الحاكم بما كان معنوناً بعنوان إلزامي، أما بناء على الولاية العامة للفقيه فإنّ بإمكان الفقيه الإجبار إذا رأى مصلحةً ولو لم تبلغ في حدّ نفسها حدّ الإلزام، بل كانت مصلحة بنحو الأفضل للمجتمع، فيجوز له الإجبار حتى لو كان الفعل غير محرّم في تلك الحال على مستوى مصالحه ومفاسده.

نعم، لو كان الحكم هو أنه يجب على الحاكم مطلقاً إجبار المحتكرين لا أنه من

---

(١) شمس الدين، الاحتكار: ١٧٥ ـ ١٧٨.

صلاحياته، وكان هذا حكماً أولياً، كشف ذلك ـ عرفاً وعقلائياً ـ عن الإلزام على المستوى الأولي في حقّ المحتكر أيضاً.

وعليه، فإشكال المحقق الإصفهاني من هذه الزاوية في محلّه، ومن ثمّ لا يصحّ الاستدلال على حرمة الاحتكار بالترخيص للحاكم في الإجبار على البيع.

الدليل الخامس: ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة، من أن الاحتكار ظلمٌ، وذلك أنّ ما هو موجود في المصر قد تعلّق به حقّ العامّة، فالحبس منع للعامّة من حقّهم، فيكون ظلماً، والظلم محرّم[١].

وكأنّ هذا الدليل يريد أن يجعل دخول سلعةٍ في سوق مدينةٍ من المدن يصيّر هذه السلعةَ مورداً للحقّ العام لا الخاص، ولا يقصد بذلك خروجها من الملكية الخاصّة إلى الملكية العامة، وإنما تعلّق حقّ لهم بتوفرها بين أيديهم ولو مقابل ثمن، من هنا فلا معنى للإشكال الذي ذكره بعضهم هنا بأنه لا دليل على ثبوت ملكية أو سلطنة للعامة على ما ملكه الفرد بالملكية الخاصّة، وأنّ مبادئ التعاون والتعاضد والتكافل غاية ما تفيد رجحان البذل لا وجوبه مع حرمة الاحتكار[٢].

وعليه، لا يبعد صحّة هذا الدليل هنا، بمعنى أنّ الارتكاز العقلائي في مجال الحاجيات الضرورية في السلع قائمٌ على المنع من الاحتكار، إذا كانت معروضةً في السوق، ثم قام شخص بجمعها واحتكارها، وليس هذا المنع إلا لأنّ الذهن العقلائي يرى للناس حقاً في هذه السلعة أن تعرض في الأسواق، ولذلك يمكن أخذ البناء العقلائي هنا معيناً في توضيح جهة الحقّ العام هنا، بما لا يضرّ بملكية

(١) راجع: بدائع الصنائع ٥: ١٢٩؛ والقادري الحنفي، تكملة البحر الرائق ٢: ٣٧٠؛ وحاشية ردّ المحتار ٦: ٧١٩.

(٢) شمس الدين، الاحتكار: ١٧٩.

الفرد الخاصّة، بأن نطالبه بعرضها للبيع بصرف النظر عن السعر الذي يضعه لها؛ لأنّ موضوع السعر يظلّ مسألةً أخرى تحتاج إلى أدلّتها، ولو راجعنا البناء العقلائي في باب التجارات لوجدناه يذمّ بشدّة الاحتكار ويراه فعلاً ظالماً. وما نقوله ليس راجعاً إلى قاعدة حرمة الضرر والإضرار بحيث تكون مقيّدةً لقانون السلطنة، بل هو أمرٌ آخر يُصرف النظر فيه عن قضية الضرر، فتأمّل جيداً.

وبهذا ظهر أنّ الاحتكار حرامٌ في الجملة، إلا أنّ هذه النتيجة لا يمكنها أن تكون نهائيةً قبل استعراض أدلّة الفريق الآخر القائل بكراهة الاحتكار كراهةً تنزيهية لا تحريمية، لهذا نعرّج على النظرية التالية هنا لننظر في مضمونها ومعطياتها إن شاء الله تعالى.

٣.٢. نظرية كراهة الاحتكار، وقفات وتأملات

ذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى القول بكراهة الاحتكار كراهةً لا تبلغ حدّ الحظر والمنع والتحريم[١]، ولكن في صحّة هذه النسبة إلى بعض الفقهاء نظر، فالشيخ المفيد في المقنعة عبّر كالتالي: «والحكرة احتباس الأطعمة مع حاجة أهل البلد إليها وضيق الأمر عليهم فيها، وذلك مكروه»[٢]، وقال الشيخ الطوسي: «وأما الاحتكار فمكروه في الأقوات إذا أضرّ ذلك بالمسلمين، ولا يكون موجوداً إلا عند إنسانٍ بعينه»[٣].

وفي مثل هذه النصوص يستبعد إرادتهم للكراهة المصطلحة، إذ مع إضرارها

(١) انظر: الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٨٣؛ وشرائع الإسلام ٢: ٢٧٥؛ ومختلف الشيعة ٥: ٣٨؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٣.

(٢) المفيد، المقنعة: ٦١٦.

(٣) المبسوط ٢: ١٩٥.

بالمسلمين كيف يتصوّر جوازها؟! لهذا يحتمل في بعض الكلمات إرادة التحريم من الكراهة، كما هو ليس بالأمر الغريب في استخدامات القدماء للتعابير والمصطلحات. ولكنّ بعض الكلمات واضحة في وجود القول بالكراهة[١].

وعلى أية حال، فقد ذكر لصالح القول بالكراهة عدّة أدلّة، هي:

١.٢.٣. الاستناد إلى الأصل العملي

الدليل الأوّل: ما ذكره العلامة الحلي وغيره، من الاستناد إلى الأصل، وأنه عدم التحريم[٢].

ومن الواضح أنّ هذا الدليل مبنيٌّ على إبطال تمام أدلّة القول بالحرمة، وقد تقدّم أنّ بعضها دالّ ومفيد للحرمة في الجملة فلا مورد للأصل هنا.

وقد علّق العلامة شمس الدين هنا بأنه حتى لو لم يثبت أيّ من أدلّة التحريم مع ذلك لا يصحّ الاستناد إلى أصالة البراءة هنا؛ لأنّ أصل البراءة واردٌ مورد الامتنان على الأمّة والإرفاق بها، فلابد في جريانه من أن لا يؤدّي إلى خلاف هذا الإرفاق، وفي موردنا وإن كان أصل البراءة واقعاً لصالح المحتكر ومساعداً له، لكنه على خلاف الإرفاق على الأمّة ومناقضاً للامتنان على عامّة الناس بعد أن كان الاحتكار مضراً بهم أو موجباً للشدّة والضيق عليهم، وفي مورد تعارض الامتنان يقدّم ما هو في الصالح العام بعد كون المحتكر مذموماً على فعله بالإجماع[٣].

وهذا الكلام صحيح، وقد ذكره الأصوليون أيضاً عند كلامهم عن حديث

---

(١) انظر: العلامة الحلي، تلخيص المرام في معرفة الأحكام: ٩٣؛ وقواعد الأحكام ٢: ١١.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٥: ٣٨؛ والفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ١٦.

(٣) شمس الدين، الاحتكار: ١٥٨.

الرفع الذي يعدّ من أشهر الأحاديث النبوية المستدلّ بها على البراءة الشرعية، وما ذكره الأصوليون هناك في محلّه، من حيث سياق الحديث في تعبيره «عن أمتي» ونحو ذلك. لكن هل يعني ذلك أنّ أصل البراءة امتنانيٌّ مطلقاً؟

يبدو لي أنه لابد للخروج بهذه النتيجة من ملاحظة نوعية الأدلّة التي تسوق إلى أصل البراءة، فإذا التزمنا بالبراءة العقلية، فإنّ مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أنّ تمام الموضوع هو عدم البيان المتحقّق في مثل موردنا، فلا معنى لفرض الامتنان فيه، فإذا لم يكن حديث الرفع شاملاً لمقامنا؛ لما بيّنه العلامة شمس الدين، لكنّ هذا لا يعني عدم شمول البراءة العقلية للمورد، وحتى البراءة الشرعية ببعض ألسنتها مثل: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ (الإسراء: ١٥). لا تفيد ذلك؛ فإذا بني على أنّ المدرك الوحيد للبراءة هو حديث الرفع وأمثاله ممّا كان مسوقاً مساق الامتنان لم يمكن إجراء البراءة هنا، وإلا فلا موجب للمنع عن إجرائها في المقام.

قد تقول: لا معنى بعد البراءة العقلية لأصل الامتنان في حديث الرفع، ولعلّ في ذلك نقداً متنياً على هذا الحديث نفسه أو بطلاناً للإشكال المتقدّم.

والجواب: إنّ الرفع قد يعبّر عن عدم الوضع في المورد الذي يمكن فيه الوضع، فالمولى سبحانه يمكنه أن يضع المؤاخذة في مورد عدم العلم بأن يجعل الاحتمال منجزاً، كما جعل الظنّ منجزاً، فيكون الامتنان في أنّه لم يجعل ذلك عليهم مع أنّ نطاق مولويته يسمح له بذلك، وهذا لا يبطل مضمون القاعدة العقلية؛ لأنها تقضي بعدم العقاب حيث لا بيان، فيمكن للمولى البيان في أنه يرى تمام الاحتمالات منجّزة ويخرج المورد عن تحت القاعدة بالحكومة أو الورود، دون إبطال القاعدة نفسها، فالامتنان يكون بذلك، وعليه فيبقى الامتنان في حديث الرفع على حاله من هذه الجهة في أنه لم يجعل التنجيز في مورد عدم البيان مع قدرته على البيان وفرض التنجيز في نهاية المطاف.

قد تقول: حتى على هذا الفرض، كيف يمكنه أن يمتنّ في مورد يكون في عدم بيانه ووضعه التنجيز ضررٌ على فريقٍ من المسلمين كما في مثل موردنا؟ الأمر الذي يكشف أنّ مثل هذا المورد ليس مشمولاً للامتنان، ومعناه أنّه مشمول للتنجيز فيكون نفس سياق الامتنان هذا بعينه بياناً يمنع سائر أدلّة البراءة عن الشمول للمورد.

والجواب: إنّ ظاهر مثل حديث الرفع هو الامتنان بنوع رفع المؤاخذة في حال الجهل، فهذا الأمر هو في حدّ نفسه منّة يمكن الامتنان بها على الأمة، ولا يعني ذلك ملاحظة تمام المصاديق والحالات التي تجري فيها أصالة البراءة، وإنما يلاحظ نوع هذا الأمر، وإلا لزم عدم إجراء البراءة في كلّ الموارد المالية كالخمس والزكاة والخراج والصدقات والنفقات؛ لأنّ الامتنان هنا وإن كان لصالح صاحب المال لكنّه يفوّت على المحتاجين أو من هم مورد النفقة كسباً، فكيف يمتنّ عليهم بتفويت ربحٍ كان سيعود لهم؟

إنّ الامتنان هنا نوعي في مورد نوعي، ولا يصحّ فيه تطبيق الأسلوب التجزيئي الفردي، ومعه يكون دليل البراءة هنا ببعض مستنداته على الأقلّ شاملاً المقام لولا الأدلة التي ساقها أنصار نظرية تحريم الاحتكار، والتي منها عدم جواز الإضرار بالغير.

٢.٢.٣. مرجعية الأحاديث الخاصّة

الدليل الثاني: خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام يتربّص به، هل يجوز ذلك (هل يصلح ذلك)؟ فقال: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً ولا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر

الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام»[١].

حيث استدلّ بهذا الخبر على الكراهة، انطلاقاً من طبيعة التعبير بالكراهة فيه[٢]، حيث الأصل فيه الكراهة المصطلحة[٣]، بل عدوله عن تعبير «لا يجوز» كما هو وارد في السؤال إلى تعبير يكره، قرينة على إرادة الكراهة المصطلحة[٤].

وهذا الخبر صحيح السند على المشهور، وفي طريقه إبراهيم بن هاشم. وقد نوقش في استفادة الكراهة منه بأنّ الكراهة هنا لا يراد منها المعنى الاصطلاحي بمعنى الكراهة التنزيهية، وإنما تستخدم في المعنى اللغوي؛ لأنّ المعنى الاصطلاحي متأخّر عن عصر النصّ، والمعنى اللغوي لها هو المبغوضية التي يمكنها أن تستوعب الحرمة والكراهة معاً[٥]، بل شدّة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه كما يقولون فلا يستفاد منها الكراهة حتى تقف في معارضة الروايات والأدلّة السابقة، ما لم يبرز شاهدٌ على إرادة الكراهة المصطلحة، فغاية ما في هذا الخبر أنه بنفسه لا يفيد الحرمة، لا أنه يفيد الكراهة المصطلحة.

بل قد يبرز شاهد على إرادة الحرمة هنا، وفقاً لما أفاده الشيخ الأنصاري[٦]، من حيث إنها فرضت حالتين: الأولى حالة وجود الطعام ونفت فيها البأس، والثانية

---

(١) الكافي ٥: ١٦٥؛ والاستبصار ٣: ١١٦؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٦٠؛ وعوالي اللئالي ٣: ٢٠٧.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦؛ ومختلف الشيعة ٥: ٣٨ ـ ٣٩؛ والجزائري، التحفة السنية: ٢٢٦.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ٢١.

(٤) راجع: مفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٤؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٣.

(٥) انظر: ابن فهد الحلي، المهذب البارع ٢: ٣٦٩؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٨١٥.

(٦) المكاسب ٤: ٣٦٦؛ وانظر: الخوانساري، جامع المدارك ٣: ١٤١.

حالة عدم وجوده وأثبتت فيها الكراهة، ولابد أن يكون المراد بالبأس في الحالة الأولى النافية للبأس هو التحريم لا الكراهة؛ لأنّ الكراهة ثابتة على الاحتكار الذي يكون مع وجود الطعام فلا معنى لنفيها، فيكون ذلك شاهداً ـ بالمقابلة ـ على إرادة التحريم في الحالة الثانية.

وقد أفاد الإمام الخميني هنا أيضاً وجهاً لاستفادة الحرمة، وهو أنّ نفس البأس في جواب: «هل يصلح» أو «هل يجوز» يراد به الجواز، والمفهوم منه هو عدم الجواز عند عدم الشرط الذي هو وجود الطعام الذي يسع الناس، وهذا يعني أنّ قوله: «يكره» بعد ذلك يكون تعبيراً آخر عن المفهوم الثابت للجملة الأولى والمفيد للحرمة، على أنه من البعيد جداً عن مذاق الشارع الحكم بكراهة الاحتكار الموجب لترك الناس ليس لهم طعام[1].

ويظهر من الحرّ العاملي أنّ روايات الحرمة تصلح قرينةً على إرادة الحرمة من الكراهة هنا[2]، فكأنه أقرّ بدلالة الخبر في حدّ نفسه على مطلق الكراهة، واستعان بالقرينة الخارجية لفهم التحريم منه.

وتوجد لدينا بعض التعليقات هنا لا بأس بالإشارة إليها:

أولاً: إنّ استشهاد بعضهم بعدول الإمام عن تعبير «لا يجوز» إلى تعبير «يكره» لاستفادة الكراهة المصطلحة، غير صحيح، فإنه بصرف النظر عن قضية النقل بالمعنى، لا يفيد هذا الكلام إلا إذا كان تعبير «يكره» ظاهراً في الكراهة المصطلحة، وإلا كان جواب الإمام بهذه الطريقة في محلّه بعد المقابلة مع الجملة الأولى التي نفت

---

(١) الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٧ ـ ٦٠٨؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٣٣؛ وفقه الصادق ١٥: ١٧٨.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤.

البأس، إذ المقابلة بنفسها بعد عموم معنى الكراهة تكون قرينةً على إفادة التحريم.

ثانياً: إنّ هناك فرقاً بين أن تفيد هذه الرواية الكراهة فتعارض دليل الحرمة وبين أن لا تفيد الحرمة، فإذا قصد المحقّق الأردبيلي من أنّ الأصل في هذا التعبير هو الكراهة المصطلحة هو ظهوره فيها فهذا غير معلوم، بل لم نعرف مراده من الأصل هنا، وإن قصد أنّ أقصاها إفادة الكراهة كونها القدر المتيقّن من تعبير الكراهة، والباقي منفي بالأصل، فهذا لا بأس به في نفسه، لكنه لا يلغي دلالة سائر الأدلّة على التحريم، لعدم نهوضه نفياً يقابل إثبات التحريم فيها.

ثالثاً: إنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ الكراهة ثابتة للاحتكار مع وجود الطعام، جاعلاً ذلك قرينةً في الحديث على إفادة الحرمة.. لا نسلّم به؛ إذ ما هو المدرك للقول بكراهة الاحتكار مع وجود الطعام في السوق؟ بل صدق الاحتكار عليه محلّ نظر.

من هنا، فهذه الرواية إن لم تدلّ على الحرمة ـ لما قاله الإمام الخميني أو الحرّ العاملي ـ فلا أقلّ من دلالتها على مبدأ المبغوضية الأعم، فلا تثبت الكراهة في مقابل أدلّة الحرمة بادّعاء ظهورها فيها.

٣.٢.٣. مستند قاعدة السلطنة

الدليل الثالث: الاستدلال بقاعدة السلطنة، وأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، مما يجيز للمالك أن يبيع وأن يمتنع من البيع، مما يكشف عن جواز الاحتكار[1]، وهي معتضدة بنصوص الاتّجار والحزم والتدبير و..[2].

(١) مختلف الشيعة ٥: ٣٩؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢١؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٣؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٢.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٨.

وأجيب بأنّ هذه القاعدة محكومة لما دلّ على المنع أو الإلزام من جهة تصرّف مالي معين؛ بعد كون سلطنة المولى سبحانه على المال متقدّمةً على سلطنة العبد، ويكون دليل التحريم هنا ـ كرفع السلطنة عند العارض ـ كافياً لتقييد السلطنة[١]. فمثل قاعدة نفي الضرر تتقدّم على قاعدة السلطنة لحكومتها على جميع الأدلّة الأولّية، إن لم نقل إنّ قاعدة السلطنة تفيد السلطنة في خصوص الانحاء المشروعة من التصرّفات فلا يمكن إجراءها في الحالة التي نحن فيها بعد الشك في المشروعية[٢].

وبهذا يظهر أنّ الصحيح هو القول بحرمة الاحتكار إذا أفضى إلى الضرر والتضييق على الناس، اعتماداً على حرمة الإضرار بالغير مع النصوص المتقدّمة التي نفهم القدر المتيقن الموثوق بصدوره منها في خصوص هذا المورد.

٤. عناصر الاحتكار أو مقوّماته وشروطه

للاحتكار مجموعة من العناصر والمكوّنات التي تؤخذ في موضوعه أو تؤخذ في حكمه، وهي متعدّدة لابدّ من رصدها وتحليلها.

٤.١. مقصدية زيادة الثمن (هدف المحتكر)

من الواضح أن حبس السلع أو الطعام له حالتان:

الأولى: أن يحبسه ليأكل هو منه مع أفراد أسرته ومن يرتبط به أو لقضاء حاجة أخرى فيه كأن يحبس البذر لكي يزرع لنفسه وما شابه ذلك. ومن الواضح في هذه

---

(١) المهذب البارع ٢: ٣٦٩.

(٢) شمس الدين، الاحتكار: ١٥٨ ـ ١٦٠.

الحال أنّه لا يحرم الاحتكار إذا سلّمنا بصدق عنوان الاحتكار فيها، إذ نحن نستبعد صدق هذا العنوان على مثل ذلك كما تقدّم في التحليل اللغوي، كما أنّ النصوص غير ظاهرة في هذا المورد، إضافة إلى أنّ العرف والعقلاء لا يرونه مرفوضاً إذا كان ضمن الحدّ المعقول.

الثانية: أن يحبسه لغرض تجاري، وهو التربص به بانتظار غلائه ليبيعه بسعر مرتفع، وهذا من الاحتكار بحسب كلمات الفقهاء بل بعض النصوص السابقة ـ مثل الحديث رقم ٦، وبعض صيغ الحديث رقم ٢، ويشعر به الحديث رقم ٥، مضافاً إلى خبر الحلبي الذي استدلّ به القائلون بالكراهة ـ ولو تركنا النصوص فإنّ هذا المصداق يعدّ من الاحتكار في الذهن العرفي والعقلائي، لاسيما مع ربط الاحتكار بمفهومي الضرر والظلم.

والذي يظهر من تناول الفقه الإسلامي لهذا الموضوع[1] أنهم فرضوا الصور على الشكل المتقدّم، وأن الحابس إما أن يحبس لقوت نفسه وعياله أو يحبس انتظاراً للغلاء ولأهداف ربحية، ويحتمل في هذا التقسيم الثنائي أن يراد منه ذكر الربح وزيادة الثمن من باب المثال لمطلق غرض مقابل لمثل قوت النفس والعيال ومن ثم فلا يكون عنوان «طلب الزيادة» مأخوذاً بشكل موضوعي في هوية الاحتكار أو حكمه، وإنما ذكر في الكلمات والنصوص جرياً على الحالة الغالبة في الاحتكار والتي تحبس البضائع والسلع بهدف تحصيل الزيادة المالية والربحية، ولهذا ذكر السيد الطباطبائي «وأما اشتراط استبقائه لزيادة الثمن فواضح إن أريد نفي الحكرة

(١) يظهر من بعض الكلمات في الفقه الزيدي عدم أخذ قصد زيادة الثمن في الاحتكار صريحاً، فراجع: العنسي الصنعاني، التاج المذهّب لأحكام المذهب ٢: ٣٨٥، نشر مكتبة اليمن؛ والسيل الجرار ٣: ٨٥.

إن استبقاه للقوت، ومحلّ إشكال إن أريد الظاهر والإطلاق ولو لغير القوت، بل المنع فيه مع عدم احتياجه إليه محتمل، للإطلاقات وإشعار التعليل المتقدّم به»[١].

ومؤدّى ذلك أنّ الأشكال الأخرى للاحتكار داخلة فيه حكماً وموضوعاً، كالاحتكار لأغراض سياسية أو للضغط على بعض الدول والمجتمعات، كما يحصل كثيراً في الآونة الأخيرة على المستوى العالمي، فإنّ هذا الاحتكار صادق عرفاً وعقلائياً ومصداق لقانون الضرر وحرمة التضييق والأذية. وهكذا الحال لو قصد من الحبس غرضاً تجاريّاً آخر غير الربح، كما لو كان المطلوب حفظ قيمة السلعة بحيث لا ينخفض سعرها في السوق وغير ذلك مما فيه تضييق على الناس وشدّة.

وقد ذهب السيد الخوانساري والعلامة شمس الدين إلى التعميم[٢]، وهو الصحيح بمعنى أنّ الاحتكار هو حبس السلعة لغرض تجاري أم سياسي أم غيرهما، وسواء كان الغرض التجاري هو الاسترباح أم غيره، فليست العبرة بنوعية الغرض بقدر ما هي بآثار نفس الاحتكار، وإنما خرج القوت لنفسه وعياله لأنّ ذلك لغرض نبيل كما لو كانت هناك مصلحة أهم، بل لكونه لا يدخل في حبس الطعام؛ لأنّ المنصرف هو الحبس لغير قوت النفس والعيال، ففي زمان الاحتكار لا يقال لمن كان في بيته بعض الحنطة الزائدة لمؤونته وعياله إنه محتكر عرفاً، نعم، ما يكون حبساً لما يقال عرفاً إنّه لا تحتاجه النفس والعيال قد يصدق حينئذٍ، كما لو كان كثيراً جدّاً.

٢.٤. عدم توفّر السلعة في السوق بقدر الكفاية

ذكر غير واحد من الفقهاء أنّ الاحتكار مأخوذ فيه عدم وجود باذل أو بائع آخر

(١) رياض المسائل ٨: ١٧٤ ـ ١٧٥؛ وانظر: جامع المدارك ٣: ١٤٢.

(٢) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٨١ ـ ٨٣؛ وجامع المدارك ٣: ١٤٢.

في السوق يقوم بعرض السلعة بمقدار كفاية الناس[١]، ولم يتعرّض فقه الجمهور في العادة لشرطٍ من هذا النوع، وقد علّل ذلك بأنّه لبداهته[٢]، وهو كذلك، والدليل على هذا الشرط:

أولاً: إنه لا يصدق الاحتكار مع توفر السلعة في السوق بالمقدار الذي يحتاجه السوق، فلا يقال: احتكر فلان البضاعة الفلانية إذا خبأها في مخازنه ومستودعاته مع وجود كثير منها في السوق، فيكون هذا الشرط شرطاً موضوعياً لا حكمياً، ومعه لا تشمل هذه الحالةَ الأخبارُ المطلقة.

ثانياً: إنّ بعض الروايات دلّ على هذا القيد، كما في صحيحة سالم الحناط المتقدّمة (رقم ٤)، وصحيحة الحلبي (رقم ٥)، وكذلك خبر الحلبي الآخر الذي أوردناه في أدلّة القول بالكراهة، بل نحن نفهم من الروايات التي دلّت على شرط الاستبقاء لزيادة الثمن أنها تأخذ ضمناً هذه الحالة؛ لأنّ حبس السلعة لا يتحقق قصد رفع الثمن فيه إلا مع عدم توفرها بمقدار الكفاية في السوق، وبهذا نضم هذه الروايات إلى بعضها، فيكون مثل صحيح سالم الحناط وصحيح الحلبي قيداً يقيّد إطلاق سائر النصوص على تقدير انعقاد إطلاق فيها لمثل هذه الحالة.

ثالثاً: إنّ دليل نفي الضرر والظلم في مورد حقّ العامة لا يشملان أيضاً هذا المورد؛ لأنه لا يلحق بالناس ضررٌ بعد فرضنا أنّ البضاعة متوفرة في السوق بقدر حاجة الناس، كما لا يتصف هذا الفعل بالظلم والاعتداء على الحقّ العام في هذه الحالة.

وبهذا نثبت أن الأدلّة المانعة عن الاحتكار لا تطال حبس السلع مع وجودها في

(١) انظر: الأنصاري، المكاسب ٤: ٣٦٤.

(٢) أسامة السيد عبد السميع، الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية: ٧٤.

السوق.

ويبقى أن نشير أخيراً إلى أننا استبدلنا العنوان المتداول في كلماتهم هنا، وهو عدم وجود البائع أو الباذل بعنوان (عدم توفر السلعة في السوق بقدر الكفاية)؛ لأنه لا خصوصية إلا لتوفر السلعة سواء ببذل شخص أو بيعه لها أم لأيّ سبب آخر، كما أنّ إضافة قيد الكفاية يظلّ ضرورياً كما صرّح به بعضهم[1]، فلو كانت السلعة موجودةً لكنها كانت قليلة لا تكفي الناس، كما لو كانت تسدّ ٥٪ من حاجاتهم فقط، فإنّ عنوان الاحتكار يصدق حينئذٍ، والروايات المقيّدة المتقدّمة يفهم منها هذا المعنى؛ لعبثية أصل وجود السلعة في السوق ولو بمقدار محدود كما هو واضح عرفاً وعقلائياً، ولهذا عبّرت رواية الحلبي: «..الطعام قليلاً لا يسع الناس».

٣.٤. حبس السلع والبضائع

الذي يظهر بشكل واضح من ثنايا كلمات الفقهاء المسلمين أنّ الاحتكار قد أخذ فيه عنوان الحبس، أي احتجاز السلع وتخرينها في مقابل عرضها في السوق، وهذا معناه أنه لو عرضها للبيع وتمّ توفيرها في السوق فلا يقال عنه بأنه محتكر ولا يشمله حكم الاحتكار.

وقد طرح العلامة شمس الدين هنا موضوعاً للبحث، وهو أنّ الحبس هل يؤخذ بنحو الموضوعيّة أم أنّه قد أخذ على نحو الطريقية؟ ومعنى ذلك أنه هل الحبس بذاته عنصر أساس لتحقيق الاحتكار أم أنّ الحبس ليس إلا وسيلة للحيلولة بين الناس والسلعة، فيكون الموضوع هو تعجيز الناس في شراء السلعة

---

(١) الأنصاري، المكاسب ٤: ٣٦٤؛ والعاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٦٠؛ وشمس الدين، الاحتكار: ٨٥ ـ ٨٦.

رغم حاجتهم إليها، ومن ثم فلو قام التجّار بعرض السلعة في السوق بأسعار مرتفعة جداً أو بشروط قاسية فهل يكون هذا من الاحتكار أم لا؟ هل الحبس وسيلة مقصودة بذاتها في مسألة الاحتكار أم أنّها مجرّد طريق لأصل الحيلولة العرفيّة بين الناس والسلعة، فلو تحقّقت هذه الحيلولة بغير طريق الحبس كان احتكاراً محرماً أيضاً؟

وقد حاول العلامة شمس الدين أن يطرح ما يمكن أن يكون دليلاً لأخذ مفهوم الحبس في الاحتكار المحرّم، فذكر أمرين:

١ ـ تقوّم مفهوم الاحتكار بالحبس في كلمات اللغويين، وهذا معناه أنّ اللغة نفسها لا تفسح المجال لصدق اسم الاحتكار من دون حبس.

٢ ـ إنّ الحبس مأخوذ شرعاً أيضاً في الاحتكار، كما يفهم من الأخبار، بل يتعزّز هذا الأمر ببعض الروايات الخاصّة التي تكشف بشكل واضح عن دور الحبس في الاحتكار، وهي روايتان:

أ ـ خبر حذيفة بن منصور (عبد الله بن منصور)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نفد الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاه المسلمون، فقالوا: يا رسول الله، قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء إلا عند فلان، فمره يبيعه الناس، قال: فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا فلان، إنّ المسلمين ذكروا أنّ الطعام قد نفد إلا شيئاً عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه»[1]. فإنّ الجمع بين نهيه له عن الحبس وترخيصه بالبيع كيف شاء معناه أنّ المشكلة كانت تكمن في حبسه له لا في أصل التعجيز عبر سعر مرتفع.

ب ـ خبر الحسين بن عبد الله بن ضمرة، عن أبيه، عن جدّه، (وخبر غياث بن

(١) الكافي ٥: ١٦٤؛ والاستبصار ٣: ١١٤.

ابراهيم)، عن علي بن أبي طالبعليه السلام أنه قال: «رفع الحديث إلى رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم أنّه مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، وحيث تنظر الأبصار إليها، فقيل لرسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم: لو قوّمت عليهم، فغضب رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم حتى عرف الغضب في وجهه، فقال: أنا أقوّم عليهم؟! إنما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء»[١].

فإنّ تمييزه بين الاحتكار وقضية التسعير خير دليل على أنّ أصل الحبس مقابل العرض في بطون الأسواق هو المحرّم في الاحتكار، بل كلّ النصوص التي استدلّ بها على المنع من التسعير تنفع هنا أيضاً.

ثم ناقش العلامة شمس الدين هذين الدليلين بعد أن جزم بأنّ الحبس لم يؤخذ في الاحتكار بنفسه، وإنما استحضر لكونه الأمر المتعارف عند من لا يريد البيع.

أما الدليل الأوّل، فلأنّ أهل اللغة مختلفين في اعتبار هذه الخصوصية في الاحتكار؛ إذ منهم من فسّر الاحتكار دون ذكر الحبس، مضافاً إلى أنّ المبحوث عنه هنا هو الاحتكار عند الشارع لا عند أهل اللغة؛ لأنّ الشارع قد تصرّف في مفهوم الاحتكار ولم يأتِ حكمه على نفس المعنى اللغوي، فلا يستفاد من التحديد اللغوي هنا.

وأما الدليل الثاني، فأجاب عنه شمس الدين بجوابين:

١ ـ إنّ الاحتكار نشاط بشري محض ولا توجد فيه ـ مادام كذلك ـ ألوان التعبّد الشرعي الغيبي ما دام موضوعاً للحكم الشرعي، ومن هنا يمكننا بالتحليل البشري العقلاني أن نفهم الاحتكار بوصفه دائراً مدار وصول السلعة إلى الناس أو الحيلولة بينهم وبينها ولو بتعجيزهم عن شرائها برفع ثمنها.

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٦١ ـ ١٦٢؛ والاستبصار ٣: ١١٤ ـ ١١٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٥؛ والتوحيد: ٣٨٨؛ وعوالي اللئالي ٣: ٢٠٨.

٢ ـ إنّ الخبرين المتقدمين لا يدلان هنا أيضاً، إذ يمكن حملهما على أنّ السعر كان متعارفاً ومقدوراً للناس بعد إخراج البضاعة إلى الأسواق، فبعد خروج جميع السلع المحتكرة سوف يكون هناك تنافس في الأسعار مما يؤدي إلى انخفاض القيم الشرائية في السوق.

لكن بعد ذلك كلّه، تراجع الشيخ شمس الدين عن كلّ ما تقدّم، ليجعل الحبس مقوّماً لمفهوم الاحتكار، بيد أنه عاد وألحقه فيه حكماً بوحدة الملاك الذي يكشف عنه عموم التعليل في صحيحة الحلبي: «يكره أن يحتكر الطعام، ويترك الناس ليس لهم طعام»، وغيرها من الأخبار، وبهذا أدرج شمس الدين هذه الحالة في الاحتكار حكماً لا موضوعاً[١].

ويمكن التعليق على محاولة العلامة شمس الدين بما يلي:

أولاً: إنّ اللغويين أخذوا الحبس في المعنى اللغوي للاحتكار كما تقدم، بل الجذر اللغوي يقوم على الحبس كما نقلنا عن ابن فارس، وإذا كانت عبارة أو عبارتين لم يرد فيهما ذكر الحبس فهذا لا يعني زوال هذا القيد أو كون المورد خلافياً، والمراجع لكلمات اللغويين يشرف على اليقين بما نقول، حتى أنّ الشيخ شمس الدين نفسه عندما كان في بدايات أبحاثه يعالج المعنى اللغوي قال: «وقد أجمعت كلمات أهل اللغة على اعتبار أمورٍ لا يتحقق الاحتكار بدونها وهي: جمع السلع طعاماً كانت أو غير ذلك وحبسها بالامتناع من البيع وانتظار غلاء سعرها»[٢]. كما ذكر في موضعٍ آخر أنّ مفهوم الاحتكار لغةً متقوّم بثلاثة أمور عدّ منها حبس السلعة عن البيع[٣].

ثانياً: لم يتضح لي كيف أنّ الشارع تصرّف في مفهوم الاحتكار، لاسيما عند مثل

(١) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٨٧ ـ ٩١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

العلامة شمس الدين الذي لم يقبل بغير قيدٍ من القيود التي ذكرت مما قد يفيد ذلك، كالقيد الزماني[1]، وقيد الشراء المسبق[2] وغير ذلك، ثم إنه لابد من التفريق بين أن يكون الشارع قد تدخّل في الاحتكار بأنّ حرّم بعض مصاديقه وبين أن يكون قد تصرّف بأن يكون وسّع مفهومه ليحرّم ـ بعنوان الاحتكار ـ أمراً ليس من الاحتكار لغةً، ففي الحالة الأولى لا يعدّ ذلك تصرّفاً ما لم ينفِ الموضوع بنفسه نفياً لا يراد منه نفي الحكم فقط وإنما تعديل المفهوم؛ إذ في هذه الحالة يبقى المفهوم على حاله غاية الأمر أنّ الشريعة تحرّم بعض مصاديقه وتطبيقاته، وهذا غير التصرّف الموجب لتأسيس مفهوم جديد، وإلا ربما كانت أغلب الكلمات محمولةً على معنى شرعي غير لغوي كما هو واضح، وإنما يطلق أنّ الشارع عدّل في المفهوم عندما يدخل فيه فرداً جديداً أو يكشف معنى معيناً بحيث يتم هجران المعنى الأول كالصلاة والصوم، وإلا فالمفترض البقاء على المعنى اللغوي إلا ما خرج بالدليل.

والحالة التي نحن فيها لا تعدو أن تكون مجرّد بعض التقييدات الراجعة إلى الحكم لا تصرّفاً شرعياً في المفهوم.

ثالثاً: إنّ كون الاحتكار نشاطاً بشرياً لا يعني زوال التعبّدية، بمعنى عدم اكتشاف الملاك عنه، وقد ذكرنا في مناسبة أخرى وناقشنا هذه الفكرة التي طرحها العلامة شمس الدين والعلامة فضل الله، وذكرنا أنّ التمييز في التعبدية وكشف الملاك بين العبادات والمعاملات تمييز غير دقيق علمياً على إطلاقه.

رابعاً: إنّه حتى لو سلّمنا بمسألة كشف الملاك، فهذا لا يعني دخول رفع السعر في الاحتكار، نعم يثبت تحريم رفع السعر بملاك تحريم الاحتكار فيشتركان في علّة التحريم، وهذا ما ينتج حرمة الاحتكار وحرمة الغلاء الفاحش في الأسعار

---

(١) المصدر نفسه: ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥١.

بوصفهما حكمين لموضوعين منفصلين بملاك واحد، وهذا تماماً كتحريم عشرات الأمور بملاك تحريم الإضرار بالناس، فلا يصحّ منهجياً جعل هذا البحث في الاحتكار وإنما هو ملحق به مغاير له.

خامساً: إنّ حمل الخبرين المتقدّمين على صورة السعر المقدور حملٌ تبرّعي لا شاهد عليه، ومجرّد إمكان الحمل لا يكفي، على أنّ إمكان الحمل غير معلوم فإنّ التعليل في الخبر الثاني بأنّ السعر الله فقط هو الذي يرفعه وهو الذي يخفضه ظاهرٌ في حصر التسعير بالله تعالى وأنّه لا يحقّ حتى للنبيّ ﷺ التدخل في هذا الأمر، فلو كان يحرم البيع بسعر مرتفع تعجيزي لجاز للنبي ﷺ التدخّل لتخفيض السعر دون تعيينه، وهذا خلاف ظاهر التعليل الدالّ على الحصر.

وربما يمكن المناقشة في السند، من حيث إنّ الخبر الثاني له طريقان:

أحدهما: ينتهي إلى غياث بن إبراهيم، وهو الطريق الذي ذكره الشيخ الصدوق في (التوحيد)، وهذا الطريق فيه إبراهيم بن هاشم، على أنّ ابن هاشم يروي فيه عن غياث، وغياث أقصى ما ذكر فيه أنه ممّن روى عن الكاظم عليه السلام، مع أنّ روايته عنه قليلة جداً إن لم تكن معدومة، ولم يذكر إطلاقاً في طبقة الإمام الرضا عليه السلام، في حين يوجد كلام في معاصرة إبراهيم بن هاشم للإمام الرضا، فكيف يمكن أن يكون قد روى عن غياث؟! كما أننا لم نعثر في الكتب الأربعة على رواية لإبراهيم بن هاشم عن غياث بن إبراهيم، الأمر الذي يشكّكنا في وجود إرسال خفي في هذا السند.

ثانيهما: وينتهي إلى ضمرة، وهذا السند ضعيف، فإنّ فيه الحسين بن عبد الله بن ضمرة، وهو رجل مجهول[1]، وكذلك الحال في ضمرة نفسه فهو رجل مهمل[2]،

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ١٧ ـ ١٨، رقم: ٣٤٧٣ ـ ٣٤٧٤.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ١٦٦، رقم: ٥٩٧٩.

وكذلك عبد الله بن ضمرة فإنه مهمل كذلك[١]. وعليه فالخبر الثاني ضعيف السند بطريقيه.

وأما الخبر الأول ففي سنده محمد بن سنان، ولم يثبت توثيقه عندنا.

سادساً: إنّ الاستدلال ببعض الأخبار الخاصّة للحكم بتحريم هذا الفعل التعجيزي لا بأس به لو صحّت هذه الرواية وبلغت درجة الوثوق بالصدور الذي هو الحجّة في باب الأخبار.

والمتحصّل أنّ الاحتكار متقوّم بالحبس، ولو كان غيره حراماً فبعنوان آخر قد يلتقي معه في منطق الاستدلال.

٤.٤. التحديد الزماني (مدّة الحبس والاحتكار)

ذهب بعض الفقهاء إلى الحديث عن تحديد زماني في الاحتكار حتى يكون محرّماً، فعلى مستوى مذاهب الجمهور لم يتعرّض لهذا الموضوع بشكل أساسي سوى الأحناف، حيث ذهب بعضهم إلى تحديد المدّة بأربعين يوماً، فيما ذهب آخرون إلى أنها شهر واحد[٢].

وأما عند الإمامية، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى تحديد ذلك بأربعين يوماً في زمان الرخص والسعة، وبثلاثة أيام في زمان الغلاء واشتداد الأمر على الناس[٣]، لكنّ أكثر الفقهاء لم يختاروا هذا الشرط والتحديد.

وقد استدلّ لصالح هذا التحديد الزماني ببعض الأدلّة التي عمدتها بعض الروايات الواردة عند الشيعة والسنّة، وأهمّها:

---

(١) المصدر نفسه ١١: ٢٤٠، رقم: ٦٩٤٠.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية «الكويتية» ٢: ٩٤.

(٣) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٢٦٠؛ والطوسي، النهاية: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

١ ـ **رواية السكوني**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحكرة في الخصب أربعون يوماً، وفي الشدّة والبلاء ثلاثة أيام، فما زاد على الأربعين في الخصب فصاحبه ملعون، وما زاد على ثلاثة أيام في العسرة فصاحبه ملعون»[(١)].

فإنّ هذه الرواية ظاهرة في التحديد الزماني مع تفصيل في الحالات والموارد، بحيث ما يكون أقلّ من هذا الوقت لا يكون حراماً.

وقد تناقش الرواية:

أولاً: بضعفها السندي؛ لعدم ثبوت وثاقة النوفلي على الأصحّ.

وثانياً: بما ذكره السيد الخوئي، من أنّه لا يمكن تصديق هذه الرواية؛ لأنه إذا كان للناس حاجة فلا يجوز الحبس ولو لساعة واحدة وإلا جاز لأكثر من سنة، فلا معنى للتحديد الوارد فيها[(٢)].

ولعلّ هذا هو ما أراده الشيخ شمس الدين من أنه لا معنى للتعبّد هنا، وأنّ ما ورد إنما هو على الغالب في تلك الأيام على مستوى الحاجة[(٣)]. ويظهر من الشيخ الأنصاري وغيره رفع احتمال التعبّد أيضاً[(٤)].

وهذه الملاحظة تجرّ إلى قاعدة عامّة في أنّ غير واحد من نصوص النبي وأهل بيته كانت منطلقةً من شخصية بيان الموضوع وضبطه لتسهيل الأمر على المكلّفين، وأنّ هذه شخصيةٌ ثالثة في المعصوم إلى جانب شخصيته التبليغية والحكومية.

---

(١) الكافي ٥: ١٦٥؛ ودعائم الإسلام ٢: ٣٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٧؛ والاستبصار ٣: ١١٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٥٩.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٨٢١.

(٣) شمس الدين، الاحتكار: ٤٤ ـ ٤٥؛ وانظر: آل عصفور البحراني، سداد العباد ورشاد العباد: ٥٠١.

(٤) الأنصاري، المكاسب ٤: ٣٧١؛ والمنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢٨ ـ ٢٩.

وعلى أية حال، فقد يجاب عن مناقشة السيد الخوئي بأنّ الفقهاء الذين منعوا من الاحتكار بملاك الروايات المطلقة، كخبر السكوني هذا، لا يهمّهم وجود الحاجة وعدمها بمعنى لحوق الضرر على الناس من الاحتكار وعدمه، إذ قد يفرض الاحتكار على نوعين: أحدهما أن يجري الاحتكار بحيث يفضي إلى الضرر وأذية المسلمين ووقوعهم في ضيق ومشقة، وهذا هو القدر المتيقّن من حرمة الاحتكار، وثانيهما أنه يحرم الاحتكار حتى ولو لم يكن فيه مشقة على الناس، وهنا يكون المطلوب وفرة السلعة في السوق مقابل عدم وفرتها المفضي إلى ارتفاع سعرها بما لا يوجب ضرراً ومشقة وغير ذلك، وهذا معناه أنه لابد من فرض أنّ الاحتكار الملحوظ في النصوص هو النوع الأوّل خاصّة لا مطلقاً، وإلا فلا يكون إشكال السيد الخوئي في محلّه، بل قد تجعل الرواية التي نحن فيها دليلاً على بطلان إشكاله؛ لأنها فرضت الاحتكار في الخصب وزمان اليسر مما يوحي بأنّ الزمان ليس زمان شدّة، فما ذكره بعض المعاصرين من جعل هذا الأمر في الرواية دليلاً على إرادة الكراهة من اللعن الوارد بعد الأربعين في حالة الخصب(١) غير صحيح.

والذي يلاحظ بمراجعة النصوص الواردة في الاحتكار أنّ كثيراً منها ورد في الطعام الذي يستوعب الحنطة أو هي وغيرها من أساسيات الطعام، مما يعني أنّ القدر المتيقن من مورد النصوص قد يدّعى كونه الاحتكار المفضي بنوعه إلى ضرر ومشقة وضيق على الناس، بل هو ما يلاحظ من مثل عهد الإمام علي لمالك الأشتر، ومعه لا يحرز شمول التحريم لأكثر من هذا المقدار، فيكون خبر السكوني ناظراً إليه، فيصحّ إشكال السيد الخوئي، لاسيما بملاحظة التحديد بثلاثة أيام في الشدّة والبلاء؛ فإنه من البعيد رضا الشارع ببقاء الناس في الشدّة والبلاء ثلاثة أيام كما

(١) انظر: علي الشفيعي، الاحتكار: ٧١.

أشار إليه الإمام الخميني[١]، ما لم يجعل الثلاثة أيام بمثابة الفترة الطبيعية لاستهلاك الناس ما خزّنته من المؤن والحاجات.

وإذا كان هذا هو المعيار، يصبح من المنطقي حمل هذه الرواية على الحالة الغالبة كما فعل شمس الدين، ولهذا قال الشهيد الثاني: «ولا يتقيّد بثلاثة أيام في الغلاء، وأربعين في الرخص، وما روي عن التحديد بذلك محمول على حصول الحاجة في ذلك الوقت؛ لأنها مظنّها»[٢].

وثالثاً: بما ذكره المحقق النراقي، من عدم إمكان الأخذ بخبر السكوني؛ لمخالفته للشهرة العظيمة[٣].

وهنا إذا قصد من الشهرة تلك التي بين المتأخرين فلا قيمة لها، لاسيما وأنها قد تكون ناتجةً عن مقاربة النصوص والتوفيق بينها كما سنلاحظ، فلا توجب سقوط الرواية عن الاعتبار حتى لو قلنا بقاعدة الوهن، وأما إذا قصد الشهرة بين المتقدّمين، فإذا قصد تمام الفقهاء المسلمين فالشهرة متحقّقة، لكنّ إعراضهم لا يوجب سقوط الراوية؛ لأنّ الفرض أنّ سائر الفقهاء ما كانوا يبالون كثيراً بروايات أهل البيت، حيث لا يعتبرونها مصدراً تشريعياً، فلا يدلّ إعراضهم على إسقاط الحجّية الصدورية، وأما إذا قصد فقهاء الإمامية، فلا يحرز أنّ الشهرة بين المتقدّمين ـ لو غضضنا الطرف عما تقدّم ـ منعقدة على عدم أخذ هذا القيد، بعد ذهاب مثل الشيخ الطوسي[٤]، وابن حمزة[٥]، إلى هذا التقييد، بل حتى لو انعقدت يحتمل جدّاً

---

(١) الخميني، البيع ٣: ٦٠٩.

(٢) الروضة البهية ٣: ٢٩٩؛ وأحمد بن علي كاشف الغطاء، سفينة النجاة ومشكاة الهدى ومصباح السعادات ٣: ١٥٩.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٤: ٥٠.

(٤) النهاية: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٥) الوسيلة: ٢٦٠.

أن يكونوا فهموا منها الإشارة إلى الحالة الغالبة لا بيان حكم شرعي تعبّدي، ومع هذا الاحتمال المعقول جدّاً ـ بقرينة ذهاب بعض الفقهاء الآخرين إليه ـ لا يكون إعراضهم موجباً لوهن السند كما هو واضح.

ورابعاً: بما ذكره الإمام الخميني والعلامة شمس الدين، وحاصل كلامهما ـ بعد ضمّه ـ أنّ خبر السكوني معارض ببعض الأخبار الأخرى، وهما خبر الحلبي (رقم ٥) وخبر سالم الحناط (رقم ٤)، حيث يفهم منهما أنّ العبرة بترك الناس بلا طعام، الأمر الذي يوقع المعارضة في مادّة الافتراق، فيتساقط المتعارضان ويرجع إلى مطلقات تحريم الاحتكار، أو ترجّح الروايات المخالفة لخبر السكوني؛ لكونها موافقة للاعتبار وفيها مناسبة بين الحكم والموضوع[1].

وهذه المناقشة متفرّعة على حجية الأخبار، لكن يمكن أن يقال بأنه لا تنافي بين خبر السكوني وخبر سالم الحناط؛ لأنّ الأخير إنما كان بصدد الحديث عن سحب الطعام من الأسواق مقابل وجود باذل آخر وبائعين آخرين، فتكون العبرة هنا بملاحظة عنصر آخر غير العنصر الذي نحن فيه، وهكذا الحال في صحيح الحلبي (رقم ٥). نعم صحيح الحلبي الذي أوردناه في روايات الكراهة ينفع هنا.

وخامساً: قد يقال بإمكان دعوى الجمع العرفي بين النصوص؛ لأنّ صحيحة الحلبي (رقم ٥) وأمثالها ظاهرة في بيان مناط الحكم، فتكون بمثابة المفسّر والقرينة على أنّ ذلك التحديد الزماني إنما هو من جهة تحقّق مناط الحكم فيه عادةً أو غالباً، ولهذا وجدنا في كلمات بعض الفقهاء حديثاً عن أنّ هذا التحديد إنما هو من باب الغالب أو المظنّة، فلا تساقط ولا تحديد[2].

---

(١) الخميني، البيع ٣: ٦٠٨ ـ ٦٠٩؛ وشمس الدين، الاحتكار: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٦: ١٤١.

وهذا الجمع عرفي مقبول، ولا يوصف أصل الحمل على الغلبة ـ كما فعل بعض الفقهاء[1] ـ بأنّه خلاف الظاهر ولا شاهد له، فإنّ الذي يقرأ مجموع النصوص يفهم أنّ المناط والعبرة بحال الضيق، وترك الناس في عسر ومشقة، فتحمل هذه الرواية على الحال الغالب، على تقدير إمكان قبولها في نفسها.

نعم، إذا كانت الروايات في هذا المجال متعدّدة وصادرة في فترات زمنية مختلفة وأمكنة متفرّقة فقد يستبعد هذا الحمل لو اتحدت في تحديد الرقم مثلاً.

وبهذا كلّه يظهر أنه يشكل الأخذ بخبر السكوني بعد ما تقدّم.

٢ ـ رواية أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيّما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً، يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه فتصدّق بثمنه، لم يكن كفارة لما صنع»[2].

ويناقش أولاً: بضعف السند ـ كما تقدم ـ بجهالة علي بن محمد بن الزبير الكوفي القرشي وغيره.

ثانياً: إنّه لا مفهوم لها ينفي الحرمة، وعلى تقديره تكون مثل الروايات الأخرى متقدّمةً عليه بالأظهرية، بل بالقرينية كما أسلفنا.

ثالثاً: ناقش السيد الخوئي في أصل دلالة الرواية بما ناقش خبر السكوني المتقدّم، معتبراً أنّ هذه الرواية هنا راجعة إلى بيان جهة أخلاقية تعبّداً؛ لأنّ الظاهر منها أنّ المحتكر لم يكن غرضه من الحبس الاسترباح وإنما كان نية السوء، وهو الغلاء ورفع الأسعار على المسلمين، ومعه فتكون الرواية خارجة عن بحث الاحتكار وناظرة إلى قباحة نية السوء[3].

---

(١) انظر: الروحاني، فقه الصادق ١٥: ١٨٠؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ١٩١.

(٢) الطوسي، الأمالي: ٦٧٦.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٨١٥.

لكنّ هذه المناقشة في غير محلّها؛ وذلك:

أ ـ إنّ التعبير بـ «يريد به غلاء المسلمين» لا ينظر إلى جهة قصدية استثنائية في موضوع الاحتكار، بل الغاية المقصودة عادةً للمحتكر هي الغلاء، وإنما أضيف إلى المسلمين في الرواية لا لبيان مسألة أخلاقية، بل لبيان شناعة الاحتكار نفسه من حيث إفضائه إلى غلاء الأسعار على المسلمين المحترمين في نفوسهم وأموالهم، فتكون شرحاً لحال طبيعة الاحتكار.

ب ـ إنه لم يقم دليل معتبر على أنّ الاحتكار مرتبط بنية الاسترباح، وقد تقدّم أنّ طلب زيادة الثمن إنما هو الحالة الغالبة لا أكثر.

٣ ـ خبر ابن عمر، عن النبيﷺ أنه قال: «من احتكر طعاماً أربعين ليلةً فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه...»[١].

وحاله حال سابقه سنداً ودلالةً كما تقدّم.

وعلى وزان هذه الروايات روايات أخر، تقدّمت الإشارة إلى أغلبها، وهي ضعيفة السند، وحالها حال الروايتين الأخيرتين دلالةً.

فالصحيح أنه لا يؤخذ بالتحديد الزماني في باب الاحتكار، وإنما العبرة بما يوقع آثار الاحتكار، وهنا لا مانع من أن تتدخّل الدولة أو الجهات المشرفة في تحديد أزمنة محدّدة في كلّ عصر أو مكان تبعاً للحال الاقتصادية فتسنّ القوانين المنظمة لهذا الموضوع تحت مظلّة المقصد الشرعي أو المؤشر القانوني العام.

٤.٥. الشراء (سبيل الحصول على السلع والبضائع)

ذهب جمهور الفقهاء من أهل السنّة إلى أنه يشترط في الاحتكار أن يكون تملّك

(١) مسند أحمد ٢: ٣٣؛ والمستدرك ٢: ١١ ـ ١٢.

السلعة المحتكرة فيه عن طريق الشراء، بمعنى أن يقوم المحتكر بشراء هذه السلعة ثم حبسها، فلو فرضنا أنه حصل على هذه السلع المخزّنة عنده في المستودعات لا عن طريق الشراء من السوق، وإنما بجلبها من سوق أخرى، كسوق أجنبية، أو عن طريق الادّخار لما يزيد عن حاجته، أو بحبس محاصيل أراضيه الزراعية وعدم عرضها في السوق، ففي مثل هذه الحالات لا يحكم بحرمة الاحتكار، بل قد لا يكون من الاحتكار موضوعاً.

والمنقول عن بعض المالكية وأبي يوسف من الأحناف عدم الأخذ بهذا الشرط، وأنّ العبرة بحبس السلعة بما يضرّ بالعامة كيفما كان السبيل الذي حصل تملّك السلعة من خلاله.

وقد يحرّم أنصار المذاهب الأخرى هذا الحبس أو يعطون للدولة الحقّ في المنع دفعاً للضرر، لكن دون أن يصدق عنوان الاحتكار الذي هو محطّ نظر الفقهاء هنا[١].

أما على مستوى الفقه الإمامي، فقد ذهب فريقٌ من الفقهاء إلى أخذ الشراء شرطاً في الاحتكار[٢]، إلاّ أنّ الكثير منهم لم يأخذ بهذا الشرط أيضاً[٣]، وهو ظاهر الذين تحدّثوا عن الاحتكار دون أيّ تعرّض لهذا الشرط، لاسيما الرسائل العملية

(١) الموسوعة الفقهية «الكويتية» ٢: ٩٣.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الحلي، نهاية الإحكام ٢: ٥١٤؛ والكركي، جامع المقاصد ٤: ٤١؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٤: ٥٠.

(٣) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٩٢؛ والطباطبائي، رياض المسائل ٨: ١٧٤؛ والنجفي، جواهر الكلام٢٢: ٤٨٤؛ والأنصاري، المكاسب ٤: ٣٧١؛ والخميني، البيع ٣: ٤١٦؛ وشمس الدين، الاحتكار: ٥١، وأحمد بن علي كاشف الغطاء، سفينة النجاة ومشكاة الهدى ومصباح السعادات ٣: ١٥٩.

للفقهاء الإماميّة المتأخرين.

وإذا تمّ اختيار قيد الشراء في الاحتكار ينفتح موضوع جديد، وهو تحديد زمان الشراء وأنه في وقت الغلاء أو غيره كما سيأتي إن شاء الله تعالى، لهذا من الضروري بدايةً رصد مبرّرات أصل هذا القيد، للانتقال بعد ذلك إلى تفريعاته.

أ. مبرّرات قيد الشراء أو سبيل الحصول على السلعة

والذي يمكن أن يكون مستند التقييد بالشراء أحد أمرين:

الأول: مرجعية اللغة، فقد تقدّم في البحث اللغوي أنّ بعض اللغويين عبّر عن الاحتكار بالجمع والحبس، بحيث قد يفهم من كلامهم أنّ الجمع هنا بمعنى شراء السلعة من السوق، ويكون الحبس هو تخزينها والامتناع من بيعها بعد شرائها.

والجواب بما ناقشناه في محلّه سابقاً من أنّ الجمع هنا كما قد يعني المعنى المصدري قد يراد به المعنى اسم المصدري، بمعنى أن تكون السلع مخزونةً مكدّسةً في المستودعات مثلاً، وهذا هو المناسب مع الجذر اللغوي وسائر كلمات اللغويين الذين ركّزوا في المقام الأول على مقولة الحبس، فلا يظهر من اللغة أخذ قيد الشراء من السوق في مفهوم الاحتكار.

والذي لم يبد لي واضحاً أنّ العلامة شمس الدين رغم إقراره في البحث اللغوي بالتمييز بين الجمع والحبس، وأنها عنصران مستقلان متميزان مقوّمان للاحتكار لغةً، إلا أنه رفض بشدّة في موضع آخر قيد الشراء المسبق[١]، فإذا قصد بالجمع مجرّد ضمّ السلع إلى بعضها بعضاً فهذا لا معنى له، وإذا قصد الشراء المسبق وقع التناقض في كلامه؛ لأنّ المفروض أنّ النصوص الشرعية المحرّمة للاحتكار تحرّم

(١) انظر: شمس الدين، الاحتكار: ٢٩، ٥١.

المسمّى بهذا الإسم لغةً وعرفاً، والمفروض عدم الشمول لغير ما كان فيه شراء مسبق.

الثاني: النصوص الخاصّة، وأهمها ثلاثة نصوص هي:

١ ـ ما جاء في خبر الحلي المتقدم: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره..»؛ فإنّ ظاهر مفهوم الحصر في هذه الرواية أنّ مجرد الحبس دون الشراء المسبق ليس حكرةً، فلا يكون حراماً بعنوان الاحتكار.

٢ ـ خبر أبي مريم، عن أبي جعفرعليه السلام: «أيّما رجل اشترى طعاماً فكبسه.. لم يكن كفارة لما صنع».

٣ ـ صحيحة سالم الحناط، في حديثها عن حكيم بن حزام حيث جاء فيها: «.. وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كلّه..».

فإذا أخذنا بدلالة مفهوم الخبر الأوّل مؤيّداً بالخبرين الآخرين، أمكنّا تقييد سائر المطلقات به وحصر الحرمة بحالة الشراء المسبق.

وربما أمكن إضافة المقابلة في الحديث المتقدّم: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون» بحيث إنّ الذي يجلب البضائع من خارج المدينة ممدوح، وهذا يعني أنّ المحتكر ليس من يجلب البضاعة من سوق أخرى، بل هو الذي يشتريها من السوق نفسه ثم يحبسها.

وقد يناقش الاستدلال بهذه الروايات بعدّة أمور:

أولاً: إنّ رواية أبي مريم مع صحيحة سالم الحناط لا مفهوم لهما؛ لأنهما تفترضان حالة الشراء لا أنهما تنفيان غيرها، كما أن قصّة حكيم بن حزام إنما وردت في مقام بيان جمع البضاعة كلّها في مقابل توفر السلعة في السوق معروضةً للبيع عند غيره، فجاءت قصّة حكيم الذي صادف أنه اشترى البضاعة، وليست في مقام الحديث

عن الشراء حتى تكون لها دلالة على الحصر والتقييد والمفهوم أساساً.

ثانياً: إنّ الخبر الأخير لا يفيد تفسير الجالب بمعنى من يأتي بالبضائع من خارج المدينة لو امتنع من بيعها، وإنما هي في مقام الحث على توفير السلعة من خارج المدينة، أي «الاستيراد» لتأمين السلعة غير المتوفرة في المدينة، فإنّ الشخص يوفر للناس سلعةً غير متوفرة بينهم فيكون مستحقاً للمدح، في مقابل المحتكر الذي يمنع عنهم السلعة ولو كانت بينهم فهو مستحقّ للذم، فجهة المقابلة بين الاثنين في توفير السلعة وعدمه، لا في مثل احتكار الجالب للسلعة وأمثاله فليلاحظ.

ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ خبر الحلبي ـ وهو الخبر الأول ـ واردٌ مورد الغالب؛ إذ الحالة الغالبة فيمن يريد الاحتكار أن يجمع البضاعة من السوق ويشتريها ليمتنع من بيعها، أو نقول: إنه وارد لمطلق المملوك بالمعاوضة من الأوّل، بل على هذا يمكن حمل سائر الروايات أيضاً[(١)].

إلا أنّ هذه المناقشة لوحدها لا تفيد لاسيما في خبر الحلبي؛ لأنّ مجرد إمكان الحمل على الغالب لا يعيّنه بعد ورود أداة الحصر فيها، نعم يمكن أن يكون هذا الحمل مقبولاً بمعونة المناقشة التالية وهي:

رابعاً: إنّ مقتضى الجمع مع خبر الحلبي الآخر، وهو الذي يفصّل بين وجود طعام في المصر وعدم وجوده وأنه لا يترك الناس ليس لهم طعام، أنّ القضية تابعة لترك الناس ليس لهم طعام، فتكون هذه الدلالة أقوى في الإفادة، بحيث تسمح بحمل تلك على الغالب. وقد تبنّى بعض الفقهاء هذا الأمر[(٢)].

---

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٥؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٤؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٤٨٤؛ وشمس الدين، الاحتكار: ٥٠.

(٢) انظر: رياض المسائل ٨: ١٧٤؛ والأنصاري، المكاسب ٤: ٣٧١؛ والمنتظري، رسالة في

خامساً: ما هو الجواب الأفضل على خبر الحلبي، وهو أنّ حديث هذه الرواية ليس عن الشراء، يشهد لذلك قرينة المقابلة، فإنها قالت، «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس»، وهذا يدلّ على أنّ نظرها إلى وجود الطعام في السوق وعدم وجوده لا إلى كيفية الحصول عليه من خلال الشراء أو غيره، وإلا لقالت الرواية: فإن كان بغير اشتراء أو كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس، فمن عدم التعرّض في الفرض الثاني المقابل لظاهرة الشراء وعدمها، يفهم أنّ حديث الشراء جاء عرضاً في مقام ذكر الحالة الغالبة[1]. هذا كلّه فضلاً عن ضعف سند بعض هذه الروايات كما تقدّم.

الثالث: أن يقال بأنّ الاحتكار المتفرّع على الشراء من السوق يصدق عليه الإضرار بالناس والتضييق عليهم وعدم إعطائهم حقّهم العام في السلع المعروضة للبيع، أما لو حصل تاجرٌ ما على بضاعة من خارج السوق، كما لو تمّ ذلك عن طريق الاستيراد من الدول الأجنبية، بحيث كان السوق من البداية خالياً من هذه البضاعة، فلا يصدق أنّ للناس في هذه المدينة أو البلد حقاً عاماً حتى يصار إلى اتهام المحتكر بتفويته، وكذلك الحال في الإضرار، فكما أنه لا يجب عليه شراء هذه البضائع من السوق الأجنبية لبيعها في السوق المحلّية، فكذا عدم تخزينها حيث لا تمييز بين الحالتين.

والأمر عينه في الاستبقاء على السلع التي حصل عليها من داخل البلد بغير شراء، مثل محاصيل أراضيه الزراعية، فإنه لم تدخل هذه المحاصيل دائرة السوق

الاحتكار والتسعير: ٥٢؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٦١٢.

(١) راجع: مجمع الفائدة ٨: ٢٥ ـ ٢٦؛ ورسالة في الاحتكار والتسعير: ٥٢؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٦١١ ـ ٦١٢.

المحلّية حتى يتعلّق بها حقّ عام وهكذا، ولذلك كان له ألا يزرع من الأول.

وبعبارة أخرى: هناك فرق بين قيام المحتكر بعمل إيجابي يصدق معه عنوان الإضرار أو سلب الحقّ، كأن يشتري السلع من السوق المحلّي ويحبسها، وبين مجرّد الفعل السلبي وهو أن لا يبيع ما كان عنده دون أن يكون له دور في إفراغ السوق، والأدلّة لا تستوعب الحالة الثانية، من هنا يكون هناك قصور في مقتضى الحرمة هنا.

وقد ناقش الشيخ شمس الدين في أصل مسألة الحقّ العام في باب الاحتكار، بأنه لا وجه معقول لفكرة الحقّ العام هذه؛ إذ لو أريد منه حقٌّ من نوع ملكية المجتمع للمال أو سلطنته عليه، فهذا مخالف لضروريات التشريع في أنه لا سلطنة ولا ملكية على المال من غير مالكه بالملكية الخاصّة، وأما إذا كان المراد معنى التعاون والتضامن والتكافل ومسؤولية القادر على سدّ حاجات الناس، فلا فرق في هذا المعنى بين ما كان داخل البلد وخارجه حتى يتمّ التمييز بين المستورد وغيره في بعض الكلمات، بل لا يفيد سوى رجحان البذل.

وأما إذا كان المقصود أن نتاج كلّ بلد لأهل ذلك البلد حقّ فيه، فيكونون أولى به دون ما أتى من الخارج فيكون الأولى به جالبه، فهذا تفريق في حكم المال بالنسبة إلى مالكه بلا دليل من شرع أو عقل؛ لأن الأولى بالمال دوماً هو مالكه لا غيره.

يضاف إلى ذلك أنه أيّ مانع من إلزامه بالزرع من باب الواجب الكفائي النظامي، وحتى لو سلم له أن لا يزرع فلا تلازم بينه وبين أن لا يبيع، وتكون النتيجة أنّ هذا المدخل لمعالجة الموضوع غير صحيح من الأوّل[١].

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: إن فكرة الحقّ العام هنا لا تعني دخول غير المالك بالملكية الخاصّة شريكاً

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٥٥ ـ ٥٧.

مع المالك حتى يجعل ذلك مخالفاً لضروريات الشرع، بل بمعنى أنّ السلع التي تشكّل حاجيات المجتمع ـ سواء كانت نتاجاً للمجتمع نفسه أم لخارجه ـ يثبت للمجتمع حقّ في الحصول عليها بما لا ينافي ملكيّتها الخاصّة من رأس، فنحن نتحدّث هنا عن حقّ لا عن ملك، ولهذا يجب كفايةً تأمين هذه الحاجيات لأفراد المجتمع ولو بالبدل، فإنّ هذا هو الواجب النظامي كما حقّقناه في محلّه. فالمطلوب توافر السلع الضرورية في السوق ولو بأسعارها، وأين هذا من مخالفة الضرورة؟! نعم غايته مخالفة إطلاق السلطنة، وهي مخالفة يرتكبها الشيخ شمس الدين نفسه بمنعه من الاحتكار شرعاً.

ثانياً: لا تقف فكرة الحقّ العام هنا ـ بناءً على الأخذ بها ـ لتصحيح التمييز الذي ذكر في أصل الدليل، بمعنى أنه قد يفرض عدم الشراء لكن مع ذلك يثبت الحقّ العام؛ لأنّ الذي يقول بالحقّ العام هنا يرى أنّ معروضية السلعة في السوق يثبت في موردها حق عام، ومعه فيمكن أن يكون المحتكر قد اشترى البضاعة من السوق الأجنبية أو كانت نتاجاً لأراضيه الزراعية أو مصانعه المنتجة، ثم عرضها في السوق فتعلّق بها الحقّ العام، فحرم احتكارها عليه مع أنه لم يتحقق عنوان الشراء هنا.

فإذا كان الحقّ المذكور ثابتاً بصرف النظر عن عرضها في السوق وإنما بنفس وجودها عند التاجر، فلا فرق بين الشراء وغيره، وإذا كانا العرض هو العنصر الموجب لثبوت هذا الحقّ العام فقد تحقّق أيضاً، فلا يصحّ وفق هذا الدليل القول بقيدية الشراء.

ثالثاً: إنّ من يقول بفكرة الحقّ العام هنا في السلع الضرورية بإمكانه أن يلتزم بالوجوب الكفائي حتى على مستوى عرض المحصول الزراعي أو الصناعي الخاص أو الحصول عليه من السوق الأجنبية، تماماً كحال الواجبات النظامية

الأخرى، فلا معنى للقول بأنه لم يكن يجب عليه الزرع من الأوّل، بل يمكن الالتزام به حينئذٍ في نطاق الحاجيات العامّة.

وعليه، فالقول بفكرة الضرر أو فكرة الحقّ العام لا يضيّق من قدرة الدليل على الشمول لغير حال الشراء، فالصحيح عدم أخذ الشراء قيداً في الاحتكار ولا في حكمه.

لكن لو فرض الأخذ بقيد الشراء في الاحتكار، ينفتح مجال البحث في تفصيلين هما:

ب. زمان الشراء

ذهب بعض فقهاء أهل السنّة إلى تقييد الشراء بأن يكون في وقت الغلاء، أما لو اشترى المحتكر الطعام في أيام الرخص وحبسه، ثم ارتفع السعر، فلا يكون امتناعه عن بيعه في هذه الحال احتكاراً، ونسب إلى بعض فقهاء الإباضية أخذ قيد الشراء وقت الرخص[1] بعكس ما شرطه بعض فقهاء الجمهور تماماً.

ولا يظهر وجهٌ صحيح لهذا التمييز لا على المستوى اللغوي ولا على مستوى النصوص، إلا أن يكون المقصود أنّ الشراء يكون في أيام الرخص برجاء أن ترتفع الأسعار فإذا ارتفعت باع كما يفعله التجّار، وهذا ليس احتكاراً كما هو واضح.

من هنا، فالأدلّة المحرّمة للاحتكار لو قيّدت بالشراء فلا تقييد فيها بزمان خاص لهذا الشراء، لا وقت الغلاء ولا وقت الرخص.

ج. مكان الشراء

ذهب بعض فقهاء المسلمين إلى التفصيل في مسألة الشراء على المستوى المكاني،

(١) أسامة السيد عبد السميع، الاحتكار: ٧١ ـ ٧٢.

فقيّدوه بأن يكون من نفس البلد أو حتى المدينة التي يجري الاحتكار فيها، فلو حصل الشراء من الخارج كالاستيراد فلا يكون هناك احتكارٌ محرّم.

والذي دفعهم إلى هذا التقييد أمور:

الأول: النبوي المتقدّم الذي ميّز بين الجالب فاعتبره مرزوقاً والمحتكر فاعتبره ملعوناً، حيث يفهم منه أن المحتكر مغايرٌ للجالب، فلا يرتبط الاحتكار بمفهوم الاستيراد.

ويناقش بما قدمناه من أنّ المراد بالجالب في مقابل المحتكر هو توفير السلعة في مقابل عدم توفيرها في السوق، لا مجرّد الاستيراد في مقابل عدمه ولو احتكر بعد ذلك، هذا فضلاً عن ضعف الحديث سنداً بطرقه الشيعية والسنية كما أسلفناه فيما مضى.

الثاني: المروي عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أنه قال: «لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب، إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتكرونه علينا. ولكن أيّما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء الله، وليمسك كيف شاء الله»[(١)].

وقريب منه خبر عمرو بن شعيب، قال: «وجد عمر بن الخطاب ابن أبي بلتعة يبيع الزبيب بالمدينة، فقال: كيف تبيع يا حاطب؟ فقال: مدّين، فقال: تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم، بع صاعاً، وإلا فلا تبع في سوقنا، وإلا فسيروا في الأرض واجلبوا، ثم بيعوا كيف شئتم»[(٢)].

ويناقش أولاً: بأننا لم نلتزم بحجية سنّة الصحابي ما لم ينقل عن رسول الله ﷺ

---

(١) الموطأ ٢: ٦٥١؛ والاستذكار ٦: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢) الصنعاني، المصنّف ٨: ٢٠٧.

كما بحثناه في محلّه[1]، ولعلّ الخليفة هنا كان يمارس سلطةً تنفيذية بحسب ما يراه من المصلحة العامة، فلا يدلّ موقفه هذا على حكم شرعي إلهي.

ثانياً: إنّ الخبر الأول ضعيف السند بالإرسال، أما الثاني فإنّ «كيف شئتم» الواردة في آخره لا تفيد الترخيص مطلقاً حتى مع الغش مثلاً، بل تفيد ما قابل ما سبقها؛ لأنّ الرجل كان يبيع بأرخص من السوق، فمنعه عمر، ثم سمح له لو جلب أن يبيع بما هو أرخص أو أغلى.

الثالث: إنّ احتكار المستورد من خارج السوق المحلّي ليس حبساً لما تعلّق به حقّ العامّة بخلاف احتكار المشتري من السوق.

وهذا قد أجبنا عنه فيما تقدّم فلا نعيد.

ونتيجة الكلام في قيد الشراء أنه ليس بقيد، وعلى تقديره فلا زمان له ولا مكان.

٦.٤. الحاجة والضرورة (درجة تأثير الاحتكار)

الظاهر من كلمات كثيرٍ من الفقهاء المسلمين أنهم يأخذون في الاحتكار ـ حكماً أو موضوعاً ـ حاجة الناس إلى الموادّ المحتكَرَة، فلو لم تكن هناك حاجة لم يكن هناك احتكار، ويفهم ذلك من بعض الروايات المتقدّمة أيضاً، مثل خبر الحلبي: «.. وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام»، وخبره الآخر: «.. إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر وغيره». ونحو ذلك من الأحاديث والنصوص التي أخذ فيه نفي الوجود المتعلّق بمثل الطعام ممّا هو حاجة الناس نوعاً، إضافةً إلى أنّ دليل الضرر والأذية والحقّ العام قد تختصّ بحالة الحاجة لا غير.

---

(١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

إلا أنّ الكلام في مفهوم الحاجة ومقارنتها بمثل مفاهيم الاضطرار والضرورة والعسر والحرج والضيق والشدّة؛ لأنّ هناك قدراً من الهلامية النسبية في هذه المفاهيم، من هنا لا بدّ من التمييز الدقيق، لنرى ما هي الحالة المفروضة التي يحرم الاحتكار معها؟

الذي يفهم من الفقه الإسلامي وكلمات الفقهاء أنّ الضرورة والاضطرار هي الدرجة العليا هنا، يليها العسر والحرج، ثم مطلق الحاجة، مقابل مطلق الضيق والشدّة، وفي حين يظهر من بعض الكلمات اختصاص الضرورة والاضطرار بحالة الخوف على النفس أن تتلف[1]، إلا أنّ التفسير الذي يبدو أنه المعروف بين الفقهاء هو تحقّقه بذلك أو بخوف المرض ـ حدوثاً وزيادة وطولاً وعسراً ـ أو ما شابه ذلك[2]. ومن هنا تكون الضرورة في اصطلاح الفقهاء أخصّ من الحاجة، وإن ورد في بعض كلماتهم التعبير عن حالات العسر والمشقة وغيرها بالاضطرار. فإذا أخذنا الضرورة قيداً هنا كانت حرمة الاحتكار ضيّقة الدائرة على خلاف ما لو أخذنا مطلق الحاجة كما هو واضح.

ولو عدنا إلى الأدلّة لنرى ما الذي تنتجه هنا فسيظهر لنا:

١ ـ إنّ دليل حرمة الإضرار لا يثبت أكثر من مورد الضرر، ففي كلّ حالة يكون فيها ضررٌ على الناس يكون الاحتكار حراماً، ومن الواضح أنّ تحديد الضرر هنا، لّما كان عاماً غالباً، يرجع فيه إلى أهل الخبرة، وما تحدّده الدولة في هذا الإطار، ملاحظةً الحالة النوعية لا حالةً فردية، كالبطالة والكساد وضعف التنافس وتراجع جودة الإنتاج وغير ذلك مما يترك أثراً على التنمية وتقدّم المجتمع واستقراره، كما

---

(١) انظر: النهاية: ٥٨٦؛ ومختلف الشيعة ٨: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٢: ١١٣.

يضرّ بالخزينة العامة للبلاد، كما أنّ الجانب الشخصي يلاحظ فيه حجم الصرف المالي للأفراد قياساً بغير حال الاحتكار.

٢ ـ إنّ دليل الحقّ العام ـ لو ثبت ـ يعطي دائرةً أوسع؛ لأنّ التباني العقلائي في هذا المجال يفرض مطلق الحاجيات التي يحتاجها الناس ولو لم يكن عدمها في السوق موجباً للضرر بالمعنى المتقدّم.

ولعلّه يمكن القول بأنّ الدليل الأوّل يحول دون ظهور الحاجة في المجتمع، أما الثاني فهو يضمن حالة الرفاه بدرجة أكبر من الأوّل.

٣ ـ لو عدنا إلى الروايات في المقام فسوف نجدها:

أ ـ تارةً مطلقةً ليس فيها تقييدات توضح الجانب الذي نتحدّث عنه، مثل: الجالب مرزوق والمحتكر ملعون.

ب ـ وأخرى فيها مثل قيد: «الطعام قليلاً لا يسع الناس» مما يفهم منه ـ خلافاً للشيخ شمس الدين[1] ـ حالة الاضطرار؛ لأننا عندما نفرض طعاماً لا يسع الناس فنحن نفرض حالة ضرورة، حيث سيبقى بعض الناس بلا طعام، اللهم إلا إذا قيل بأنّ المراد من الطعام هنا خصوص الحنطة مع توفّر غيرها، فهنا لا تكون هناك حالة ضرورة وإنما حاجة.

والظاهر أن النوع الأوّل من الروايات ليس فيه إطلاق من ناحية الضرورة والحاجة، لأنّه بصدد الحديث عن أصل الاحتكار بصرف النظر عن مورده وتفاصيل أحكامه، فيكون النوع الثاني هو المرجع هنا.

وقد حاول العلامة شمس الدين هنا أن يبعد احتمال أنّ روايات الاحتكار واردة

(١) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٧٦ ـ ٧٧.

للحديث عن حالات الضرورة أو حتى العسر والحرج، مستنداً في ذلك إلى أنّ هذا الأمر ـ مع كثرة روايات الاحتكار وتنوّعها ـ يلزم منه لغوية هذه النصوص؛ إذ مع الاضطرار تكفي أدلّة الاضطرار كي ترفع قانون سلطنة المالكين على أموالهم. بل الظاهر من أدلّة الاحتكار أنه مفهوم خاص متميّز مخالف لمفهوم الاضطرار وحالاته وأنّ الأحكام التي جاءت متصلةً بالاحتكار مما يرجع إلى المحتكر والناس والدولة مخارجة تماماً لقضايا الضرورة والاضطرار، فمحذور اللغوية وظواهر النصوص تنفي هذا الاحتمال. بل إنّ ظاهر بعض كلمات الفقهاء أنّ مورد الحديث هو الاحتكار الذي لا اضطرار معه، ويستنتج من ذلك أنّ الاحتكار يدور مدار الحاجة لا مدار الاضطرار ولا العسر والمشقة[1].

ويمكن مناقشة هذا الكلام بعدّة مناقشات:

أولاً: إنّ ظاهر كلام الشيخ شمس الدين هو الحديث عن الاضطرار، وهنا يمكن القول: إنّ أقصى ما يفيده دليل الاضطرار هو أنه يجوز للمضطرّ أخذ مال الغير بدون إذنه، وأنّ سلطنة المالك تصبح مقيّدةً بحيث يلزمه عرض السلعة، لكن هل وجود مفهوم الاضطرار يلزم منه لغوية نصوص الاحتكار؟

الذي يبدو لي أنّ الشيخ شمس الدين لم يلتفت إلى أن نصوص السنّة في كثير من حالاتها لا تكون سوى نصوص مطبّقة للقواعد، وهذا ما سمّيناه في مباحث الأصول من حجية السنّة بالسنّة المطبّقة[2]، حيث يقوم المعصوم بتطبيق قانون عام على حالةٍ ما فيصدر حكماً لهذه الحالة، منطلقاً في مبرراته من القانون العام، بحيث يبدو لنا أنه أراد إصدار حكم مستقلّ في هويته ومنطلقاته، وهذا الأمر كثير

(١) انظر: المصدر نفسه: ٧٦، ٧٧.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٤٩.

الحدوث بل هو طبيعي جداً، لاسيما وفقاً لنظرية الشيخ شمس الدين نفسه في تدبيرية السنّة، والغريب أنه صرّح في موضع آخر بأنّ نصوص الاحتكار جاءت تفصيلاً لعمومات نفي الضرر والحرج والعسر في الإسلام[1]، مما يوقع كلامه في مفارقة، وعليه ليس هناك من ملزم لفرض اللغوية هنا؛ لأنّ المشرّع لا يتمكّن من وضع الدساتير العامة، بل يحتاج في بعض الأحيان لأخذ تطبيقاتها بعين الاعتبار كي يصوغ في مناخ هذا التطبيق حكماً آخر متولّداً من الأول، وهذا أمر طبيعي وعقلاني أيضاً في مجال التقنين.

ثانياً: إنّ حديث العلامة شمس الدين عن أنّ ظواهر نصوص الاحتكار تفيد تميّزه عن مثل الضرورة والاضطرار غير واضح؛ إذ نحن لا نتحدّث في المفاهيم، بل نتحدّث في الجانب التشريعي ومنطلقاته، فصحيح أنّ مفهوم الاحتكار مغاير لمفهوم الاضطرار، لكن ما المانع أن يكون الاحتكار من الناحية الحكمية مقيّداً بحال الاضطرار؟! وأما عدم ذكر الاضطرار فيه صراحةً فقد يكون لوضوح الأمر ومركوزيّته، ولا أقلّ من مفهوم العسر والحرج.

من هنا، فالحديث عن قيد الحاجة والضرورة يتبع نوعية الدليل الذي يعتمده الفقيه في الاستدلال على الحرمة، فإذا اعتمد دليل حرمة الإضرار كانت الدائرة مختلفة وأضيق مما لو تمّ الاعتماد على دليل الحقّ العام وهكذا.

٤.٧. إسلام المجتمع (نوعيّة المجتمع المتأثر بالاحتكار)

لم يتحدّث الفقهاء استقلالاً عن أنّ من شروط الاحتكار حكماً إسلامُ المجتمع الذي يتم في حقّه الاحتكار، ولم يفرد له حديثاً سوى بعض المعاصرين حفظه الله[2]،

---

(١) شمس الدين، الاحتكار: ١٣٩.

(٢) علي الشفيعي، الاحتكار وما يلحقه من الأحكام والآثار: ٦٨ ـ ٦٩.

حيث ذهب إلى أنه لا يختصّ الأمر بالمسلمين، وإنما يشمل غيرهم ممّن هو تحت ولاية وليّ الأمر، إذ لو لم يكونوا مسلمين فهم إما أهل ذمّة أو مستأمنون، وهؤلاء جميعاً ممّن يجب حفظه واحترام ماله ونفسه، وإنما جاء ذكر المسلمين في بعض النصوص والفتاوى انطلاقاً من الحالة الغالبة أو لبيان مزيد بشاعة فعل الاحتكار[1].

ولعلّ نظره إلى حال المجتمع الإسلامي الذي قد تعيش فيه أقلّية دينية غير مسلمة، فيما يفترض أن يكون محطّ النظر أوسع من ذلك.

وما يبدو لنا صحيحاً في هذا الموضوع ـ وفقاً لما بحثناه مفصّلاً في كتاب الجهاد ـ هو أنّ كل من كان محترماً شرعاً في نفسه وماله بحيث لا تجوز أذيّته أو الإضرار به أو التضييق عليه كان الاحتكار في حقّه محرماً، وقد حقّقنا هناك أنّ الأصل في الإنسان الاحترام والحرمة إلا ما خرج بالدليل، وفي حالة غير المسلم لم يخرج سوى الحربي، وقد اخترنا هناك في تعريف الحربي بأنه المتلبّس بالحرابه بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، بحيث يصدق عليه العدوان على المسلمين، لا مطلق الكافر غير الذمي ولا المستأمن (وإن طرحنا هناك إمكانية الحفاظ على التقسيم المشهور للكافر إلى حربي وذمي ومستأمن مع إدراج غير الحربي بمفهومنا الخاصّ في الأقسام الأخرى)، وبناءً عليه فتجري الأدلّة هنا في حقّه، ولا يجوز الاحتكار حتى في غير بلاد المسلمين بالعنوان الأولي، فضلاً عن العناوين الأخرى كالتعاقد وغير ذلك.

وهذا الحكم يشمل حالة ما لو كانت الدول نفسها محتكرة بلحاظ المسلمين، فإنه لا يجوز الاحتكار على الشعب فيها إلا إذا كان شريكاً في الأمر من خلال رضاه عن سياسته وحكومته تجاه بلاد المسلمين وعدم اعتراضه أو مشاركته في تقوية مثل هذه

(١) المصدر نفسه: ٦٨.

الحكومات.

وعلى هذا الأساس، فإذا دخل الاحتكار حيّز الصراع بين الدولة الإسلامية وغيرها كان تطبيقه على المدنيين خارج البلاد الإسلامية خاضعاً للقوانين الفقهية التي بحثناها مفصّلاً في كتاب الجهاد في مسألة المدنيين.

٤.٨. الشركة والانفراد (احتكار الافراد والشركات والجماعات)

ظاهر كلمات فقهاء المسلمين وكأنّ المحتكر شخصٌ واحد يقوم بأخذ البضائع من السوق والامتناع من بيعها، لكن في كثير من الأحيان لا يكون ما يمتنع المالك من بيعه بحيث يحقّق عنوان الاحتكار بما يحمله من نتائج اقتصادية واجتماعية، وإنما يشترك بعض التجّار الذين يملكون هذه السلعة في اتخاذ قرار الامتناع من بيعها، وفي هذه الحال يصدق على جميعهم عنوان المحتكر، حتى لو كان كل واحدٍ منهم لا يملك ما لو عرضه في السوق لأخرج الحال من الاحتكار إلى غيره؛ نظراً للصدق العرفي في هذه الحال، إضافة إلى وحدة الملاك في الحكم.

ولا فرق بين ما إذا اتفق التجار صراحةً على القيام بالامتناع عن بيع السلعة أو كان هناك اتفاق ضمني أو وضع ما في الحالة الاقتصادية يفرض ذلك، فليس الانفراد الشخصي قيداً في الاحتكار، بل يصدق على الشركات المساهمة والمتعدّدة الجنسية والدول وغير ذلك أيضاً. وهذا وإن لم يذكروه إلا أنّه لابد وأن يكون واضحاً حتى وفق أصولهم الفقهيّة.

٥. مجال الاحتكار أو موارده

تعدّدت الأقوال في الفقه الإسلامي فيما يختصّ بمتعلّق الاحتكار أو ما يجري فيه

الاحتكار، وذلك كالتالي:

القول الأول: ما يظهر من بعض فقهاء الإمامية، من اختصاصه بالحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذا هو ظاهر الشيخ أبي الصلاح الحلبي، حيث عبّر بالغلات[١]، وهو تعبير ظاهر فيما يبدو في هذه الأربعة.

القول الثاني: ما يظهر من غير واحد من فقهاء الإمامية أيضاً، من اختصاصه بالحنطة والشعير والتمر والزبيب مع إضافة السمن[٢]، وقد نفى الشيخ الأنصاري الخلاف ظاهراً في هذه[٣].

القول الثالث: ما يبدو من غير واحدٍ أيضاً من فقهاء الإمامية، من الاختصاص بستة أشياء، وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت[٤].

القول الرابع: ما يظهر من بعض الفقهاء، من اختصاصه بالستة المتقدّمة عينها مع تبديل الزيت بالملح[٥].

القول الخامس: ما يظهر أيضاً من بعض فقهاء الإمامية، من جريانه في سبعة أشياء، وهي الغلات الأربع مع الزيت والسمن والملح[٦].

---

(١) الكافي في الفقه: ٣٦٠.

(٢) انظر: النهاية: ٣٧٤؛ والسرائر ٢: ٢٣٨؛ والشرائع ٢: ٢١؛ والمختصر النافع: ١٤٤؛ ومنتهى المطلب ٢ : ١٠٠٧؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٥٤.

(٣) المكاسب ٤: ٣٦٨.

(٤) انظر: المقنع: ٣٧٢؛ ومستند الشيعة ١٤: ٤٩؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٣؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٦١.

(٥) راجع: المبسوط ٢: ١٩٥؛ والوسيلة: ٢٦٠؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٥٦؛ وتذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦؛ وقواعد الأحكام ٢: ١١؛ ونهاية الإحكام ٢: ٥١٤.

(٦) اللمعة الدمشقية: ١١٠؛ والدروس الشرعية ٣: ١٨٠؛ وجامع المقاصد ٤: ٤٠؛ ومسالك

القول السادس: ما ذهب إليه جملة من فقهاء الشيعة والسنّة، من شمول الحكم لمطلق الطعام والقوت، كما رآه أبو حنيفة ومحمد والشافعية والحنابلة(١). ويتبع في ذلك البلد الذي يجري الاحتكار فيه من حيث عدّه طعامَ ذلك البلد أم لا، حسب رأي بعضهم.

القول السابع: ما نسب إلى محمد بن الحسن من الحنفية، من جريانه في القوت والثياب(٢).

القول الثامن: ما ذهب إليه أبو يوسف من الأحناف والمالكية وبعض فقهاء الإمامية، من جريان الاحتكار في كلّ ما يحتاجه الناس ويتأذّون من احتكاره(٣).

ولكي ندرس هذه الأقوال، علينا الرجوع مباشرةً إلى مستند القول بحرمة الاحتكار، لننظر في المقدار الذي يوفره لنا هذا المستند:

١ ـ أما دليل الضرر وأمثاله، فهو يثبت حرمة الاحتكار في كلّ مورد كان الاحتكار فيه مضراً بالعامّة، بلا تقييد بمجال الطعام، فضلاً عن أنواع خاصّة منه، الأمر الذي يختلف باختلاف الحالات والأزمنة والأمكنة.

٢ ـ وأما دليل الحقّ العام، فالمقدار المتيقّن منه هو السلع والحاجات الأساسية في المجتمع كلٌ حسب حاله، بلا فرق بين الأطعمة والثياب وغيرها مما يصدق أنّ وجوده معروضاً في الأسواق صار بمثابة الأمر المفروغ منه بين الناس، بحيث

الأفهام ٣: ١٩٢؛ والروضة البهية ٣: ٢٩٩.

(١) راجع: الموسوعة الفقهية ٢: ٩٢؛ ومصباح الفقاهة ٥: ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٢) راجع: الموسوعة الفقهية ٢: ٩٢.

(٣) راجع: المصدر نفسه؛ وكاشف الغطاء، شرح القواعد ١: ٣١٤ ـ ٣١٥؛ ومغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ٣: ١٤٤؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٤؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، وجيزة الأحكام ٢: ٢٠؛ وشمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٤٠.

يكون عدمه اعتداءً عليهم وتضييقاً.

٣ ـ وأما دليل النصوص الخاصّة، فهو الذي وقع موقع الجدل؛ لأنّ هذه النصوص يبدو عليها الاختلاف فيما بينها، ولهذا لابد من ملاحظة مجموعات النصوص للنظر فيما يمكن استنتاجه منها.

ومجموعات النصوص هي:

المجموعة الأولى: النصوص المطلقة، بمعنى تلك التي لا حديث فيها عن أشياء بعينها تقع مورداً للاحتكار، مثل: «المحتكر ملعون»، وهذه النصوص لو أخذ بإطلاقها أثبتت الحرمة في احتكار مطلق الأشياء.

إلا أنّ الكلام في انعقاد إطلاق في هذه المجموعة من النصوص، حيث يمكن أن ندّعي أنها واردة لبيان أصل حرمة الاحتكار وقبحه، فعندما يقول بأنّ الجالب مرزوق فيما المتحكر ملعون فإنّ مثل هذا النص لا ينظر إلى تحديد نوعية البضائع المحتكرة، وإنما إلى أصل الاحتكار مقابل الاستيراد وتوفير البضائع للناس.

نعم، الذي يظهر من عهد الإمام عليعليه السلام لمالك الأشتر هو الإطلاق لما كان منفعةً للناس، لأنه قال: «أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات.. فامنع من الاحتكار»، حيث يستفاد هنا أنّ الاحتكار الممنوع هو احتكار المنافع، مما يعطي دلالةً على منع احتكار المنافع، وهذا المفهوم عام لكلّ منفعة تصل إلى الناس، إلا أنّ المشكلة ـ كما قلنا سابقاً ـ في سند العهد المذكور.

كما أنّ صحيحة الحلبي المتقدّمة قد تفيد هنا، حيث ورد فيها «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس أن تلتمس لسلعتك الفضل»، فإن الترديد «أو متاع غيره» يفيد مطلق

الأمتعة إذا فهمنا المتاع بمعنى مطلق الشيء. إلا أنّ الاكتفاء بخبر واحدٍ مثل هذا، لاسيما مع احتمال كون الترديد من الراوي، يبدو صعباً بناءً على ما نبني عليه من حجيّة خصوص الخبر الموثوق بصدوره، كما فصّلنا الحديث فيه في كتابنا «حجية الحديث»؛ لهذا لا نملك مطلقات موثوقة من ناحية الصدور والدلالة تمنع جميع أنواع الاحتكار.

المجموعة الثانية: النصوص الدالة على احتكار الأطعمة والأقوات دون تعيين لها أو تحديد لنوعٍ خاص منها، وذلك مثل خبر الحلبي المتقدّم: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام»، وكذلك خبره الآخر: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره..»، وكذلك النبوي المتقدّم: «من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه»، ونحوه خبر معاذ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من احتكر طعاماً على أمتي أربعين يوماً وتصدّق به، لم تقبل منه»، وكذلك النبوي المتقدّم: «لا يحتكر الطعام إلا خاطئ»، وكذلك صحيح ابن سالم المتقدّم في قصّة حكيم بن حزام الذي كان يشتري الأطعمة، وكذلك خبر أبي مريم المتقدّم: «أيّما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً..»، وكذلك خبر يعلى بن أمية المتقدّم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «احتكار الطعام في الحرم إلحادٌ فيه»، وكذا خبر عمر بن الخطاب عن رسول الله، وغير ذلك من النصوص، حيث يلاحظ حضور كثير للطعام في مجمل نصوص الاحتكار.

وهذه النصوص إن أريد منها أنها لا تدلّ على التحريم في غير الطعام، فهذا المقدار لا بأس به، لكن إذا أريد بها تقييد المطلقات على تقدير انعقادها أو إفادة الحصر بحيث يكون لها مفهوم، فهذا ممنوع؛ إذ بصرف النظر عن ضعف أسانيد

أكثرها ليس فيها ما يفيد النفي في غير الأطعمة، ومن الممكن جداً فهم السبب في تردّد الحديث عن الطعام في عدد لا بأس به من نصوص الاحتكار، انطلاقاً من أنّ الاحتكار في الطعام كان أوفر من غيره في تلك الأزمنه وأضرّ بالناس، فكثرة تردّد الطعام في النصوص يمكن فهمه وفقاً لهذا الأمر، بلا حاجة إلى افتراض أنّ هذه الكثرة شاهدٌ على تخصيص الشارع الحكم بالطعام.

نعم، من بين هذه النصوص قد يدّعى وجود خبر صحيح السند، وهو صحيح الحلبي الذي اشتمل على أداة حصر: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره..»، فإنه يفيد حصر الاحتكار بشراء الطعام حيث لا يوجد غيره، فيدلّ بمفهوم الحصر على أنّ غير الطعام لا يدخل في الحكرة المحرّمة.

إلا أن ذلك غير صحيح؛ لأنّ الحصر هنا إضافيّ جاء بملاحظة حالة وجود باذل في السوق للسلعة المحتكرة وعدمه، ولذلك ذكرت الرواية نفسها في المقطع التالي أنه لو كان هناك باذل للسلعة فلا بأس أن يلتمس لها الفضل، مما يكشف ـ بقرينة المقابلة ـ أنّ دائرة الحصر كانت في خصوص توفر السلعة وعدمه في السوق لا غير، ولا أقلّ من أنّ ذلك يمنع من استظهار شمولية الحصر هنا.

وبهذا يثبت أنّ النسبة بين المطلقات ونصوص الأطعمة هي النسبة بين المثبتَين، وفي هذه الحال قد يدّعى أنه لا تعارض بينهما، بل قد يدّعى أنّ أحدها جاء في سياق بيان بعض مصاديق الثاني.

إلا أنّ المشكلة تكمن فيما أسلفناه في البحث اللغوي، حيث لم نستطع استخراج مفهوم الاحتكار الخاصّ في غير الأطعمة، وكأنّ هذه الكلمة صارت خاصّةً بذلك، بمعنى أنّ هذا اللفظ دائر مدار معنيين ثبتا له بالفعل ويشترك بينهما، أحدهما عام والثاني خاصّ بالأطعمة، ومعه فتكون المطلقات في المجموعة الأولى ـ بصرف

النظر عن التعليق المتقدّم فيها ـ غير صالحة لإثبات ما هو أوسع من نصوص المجموعة الثانية هنا، بناء على عدم فهم خصوص الحنطة من الطعام.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، هل يمكن إلغاء خصوصية الطعام من هذه النصوص بفرض كونها في سياق ذكر مثال بارز لمطلق ما يحتاج إليه حاجةً ماسّة أم أنّ للطعام خصوصية ولو تعبدية مجهولة الملاك هنا، ومن ثم يحكم بحرمة الاحتكار مطلقاً ويكون رفع الخصوصيّة عرفاً شاهداً على إرادة المعنى العام للاحتكار دون الخاص؟

قد يدّعى أنه لا خصوصية للطعام، حيث لم يؤخذ هنا إلا من حيث كونه حاجةً أساسية في قيامة الحياة البشرية على الأرض، ومن ثم فيمكننا تسرية الحكم لكلّ ما كان أساسياً في قيام الحياة الإنسانية، إذ مهما فرضنا للطعام خصوصيةً فلن تكون أقرب من هذه الخصوصية التي يحملها، وإلا ففرض خصوصية تعبدية هنا غير واضح.

إلا أنّ هذه الدعوى غير واضحة؛ لأنّ احتكار الطعام هنا له حالتان:

الأولى: أن يحتكر الأطعمة بحيث لا يكون للناس طعام، وهذا ما يفهم من مثل خبر الحلبي، حيث فرض فيه ترك الناس ليس لهم طعام.

الثانية: أن يحتكر طعاماً من الأطعمة، وهذه الحالة لا تستدعي صورة قيام الحياة الإنسانية عليها، كاحتكار بعض أنواع الخضراوات أو الفواكه، وجملة من النصوص المتقدّمة هنا لا تصلح لأكثر من احتكار بعض الأطعمة بحيث يصدق أنه احتكر طعاماً، لاسيما النصوص التي ورد فيها ذكر الطعام بصورة النكرة.

ففي الحالة الأولى قد يلغي العرف خصوصية الطعام فيراه إشارة إلى أبرز حالات الحاجة لقيام الحياة فيسري الحكم إلى غيره، إلا أنّ سائر النصوص في الحالة

الثانية لا تفيد ذلك إطلاقاً، ومن ثم يصعب تسرية الحكم إلى غير الطعام.

وقد يدّعي مدّعٍ ـ بصرف النظر عن الأدلّة الخارجية في الضرر والأذية وغير ذلك ـ أنّ الطعام يظلّ على أيّ حال حالةً استثنائية في نوعية الحاجات التي يقوم عليها معاش الناس، وهو بذلك يختلف عن سائر الأمور، فيحتمل الخصوصيّة.

إلا أن هذا الكلام غير دقيق، فاللباس أيضاً كذلك والسكن أيضاً كذلك، فادّعاء التمييز فيه تكلّف واضح. وعليه، فخبر الحلبي قد يكون هو الخبر الوحيد المفيد هنا في التعميم دون غيره.

ورغم مجمل ما تقدم تظلّ إشكالية أخرى تتصل بمعنى كلمة «الطعام»، فإنّ هذه الكلمة لها معنيان في اللغة العربية، حيث تطلق تارةً على مطلق القوت والغذاء وما شابه ذلك أي كلّ مطعوم، فيما تطلق أخرى على معنى خاص وهو عبارة عن خصوص البُر والحنطة، فإذا فرض أنّ المراد هو الأول تمّ مجمل كلامنا المتقدّم، لكن لو فرض أنّ المراد هو الثاني أشكل الأمر، بل صارت هذه المجموعة من النصوص أضيق دائرةً من المجموعة اللاحقة التي تعيّن بعض أنواع الأطعمة والتي منها الحنطة.

إلا أنّ الصحيح أنّ المراد من الطعام في هذه النصوص هو المعنى الغالب المنصرف إليه وهو مطلق الأطعمة؛ لكثرة استعمال الطعام في هذا المعنى العام قياساً بالمعنى الخاص، ولذلك عندما شرح الجوهري معنى الطعام قال: «ما يؤكل، وربما خصّ بالطعام البرّ»[1]، وقال الفراهيدي: «والطعام اسمٌ جامع لكلّ ما يؤكل، وكذلك الشراب لكلّ ما يشرب، والعالي في كلام العرب: أن الطعام هو البرّ

(١) الصحاح ٥: ١٩٧٤.

خاصّة...»[١]، ويتعزّز هذا الزعم باشتهار الطعام في المعنى العام أنّ سائر اشتقاقات كلمة الطعام يفهم منها ـ عرفاً ولغةً ـ ما يتصل بمطلق ما يؤكل، مثل: أطعم، يطعم، طعم، تطعمون وغير ذلك، ولهذا ورد في القرآن الكريم استخدام الطعام في المعنى العام قال تعالى: ﴿.. **لَن نَّصْبِرَ عَلَىَ طَعَامٍ وَاحِدٍ**..﴾ (البقرة: ٦١)، وقال سبحانه: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبّاً * ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً * فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبّاً * وَعِنَباً وَقَضْباً * وَزَيْتُوناً وَنَخْلا * وَحَدَائِقَ غُلْباً * وَفَاكِهَةً وَأَبّاً**..﴾ (عبس: ٢٤ ـ ٣١).

من هنا، يترجّح الأخذ بالمعنى العرفي العام، ويكون مفاد هذه المجموعة النهي عن احتكار الأطعمة مطلقاً.

المجموعة الثالثة: وهي النصوص الدالّة على تعيين الاحتكار بأصناف محدّدة معينة مسمّاة من الطعام، وليس مطلق الطعام، وهذه النصوص تحظى بأهمية على مستوى الفقه الإمامي كما أشرنا من قبل.

وهذه النصوص هي:

١ ـ **معتبرة غياث بن إبراهيم،** عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت»[٢].

وهذا الخبر يحصر في ستة أصناف، وبحسب بعض المصادر في خمسة، مع حذف الزيت.

٢ ـ **خبر أبي البختري،** عن جعفر، عن أبيه: أنّ علياًعليه السلام كان ينهى عن الحكرة

(١) كتاب العين ٢: ٢٥.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٥؛ والاستبصار ٣: ١١٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٥٩، لكن في التهذيب والاستبصار لم يرد ذكر الزيت.

في الأمصار، فقال: «أن ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن»[١].

وهذه الرواية تشابه خبر غياث بن إبراهيم في نقل الطوسي، لكنها ضعيفة السند بأبي البختري، فهو رجل ضعيف، كما أنّ دلالتها ـ كسابقتها ـ على الحصر جيّدة.

٣ ـ **خبر السكوني**، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الحكرة في ستة أشياء: في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت»[٢].

وظاهر الخبر أنه في مقام بيان موارد الاحتكار وأنّ هذا التعداد الذي قام به يراد منه حصر موارده، وإن لم يشتمل على أداة حصر كالخبرين السابقين، لكنّ هذا الحديث ضعيف السند بكلّ من: حمزة بن محمد بن أحمد العلوي، والنوفلي، حيث لم تثبت وثاقتهما عندنا، هذا مع غضّ النظر عن السكوني نفسه.

٤ ـ **خبر دعائم الإسلام**، عن جعفر بن محمد، أنه قال: «.. وقال: ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والزيت والزبيب والتمر..»[٣].

فهذا الخبر يحصر مورد الاحتكار بخمسة أشياء ولا يذكر السمن، وهو ضعيف السند، حيث لم يذكر له سند أساساً.

٥ ـ **خبر أبي العباس المستغفري في طبّ النبي** صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «الاحتكار في عشرة، والمحتكر ملعون: البر، والشعير، والتمر، والزبيب، والذرة، والسمن، والعسل، والجبن، والجوز، والزيت»[٤].

---

(١) قرب الإسناد: ١٣٥.

(٢) الصدوق، الخصال: ٣٢٩.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٣٥.

(٤) مستدرك الوسائل ١٣: ٢٧٥؛ وبحار الأنوار ٥٩: ٢٩٢؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٨: ٦٩.

وهذا الخبر يضيف الذرة والعسل والجبن والجوز، وهو ضعيف السند بالإرسال.

هذه هي الروايات الحاصرة في أنواع بعينها، وليس بينها خبر يفيد إدخال الملح، والذين أضافوه من الفقهاء علّلوا هذه الإضافة بفحوى التعليل الموجود في بعض الأخبار العامة الحاكية عن حاجة الناس وعدم تركهم بلا طعام[١]، وقد تبيّن بنظرة تجزيئية أوّلية أنها ضعيفة السند باستثناء الخبر الأوّل، وهو خبر غياث بن إبراهيم، ولست أدري ما وجه توقّف العلامة شمس الدين[٢] في شخص غياث بن إبراهيم، ولعلّه لما روي في حديث الطيرمن كذبه بمحضر الخليفة العباسي، لكنّ هذا الخبر غير ثابت، علماً أننا نحتمل أنّ ذلك الشخص يغاير غياث بن إبراهيم الوارد في المصادر الحديثية الشيعية، وغياث بن إبراهيم هنا هوالذي وثقه النجاشي، على أنّ الشيخ شمس الدين نفسه أخذ بخبر آخر لغياث، ووصفه بأنه موثق[٣].

ومع ذلك، فقد ذكر بعضهم أنّ هذه الأخبار لا يمكن الأخذ بها وذلك:

أولاً: إنه قد وقع فيها اختلاف في عدد الأشياء التي تقع مورداً للاحتكار وفي نوعها، فهي من حيث العدد تردّدت بين خمسة وستة وعشرة، ومن حيث النوع وجدنا الزيت والسمن يتردّدان، ومع هذا الاضطراب لا ثقة بصدورها، وعلى تقدير صدورها فيفهم منها الحصر غير الحقيقي، بمعنى التركيز على هذه في مقابل بعض الأنواع الأخرى غير المحتاج إليها في ذلك الزمان[٤]. بل حتى لو أخذنا خبر غياث نفسه سنجد فيه اختلافاً، حيث ذكر الزيت في موضع، ولم يذكر في موضعٍ

---

(١) انظر: الحدائق ٢٣: ٦٢؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٤؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٣٥٥.

(٢) انظر: الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٠١، الهامش: ٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ١٨٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ١١٩ ـ ١٢٠.

آخر.

وهذه المناقشة تارةً يلاحظ فيها خصوص المعتبر من الأخبار، وأخرى تلاحظ بأجمعها معاً:

فإن لوحظت بأجمعها، فقد يقال بأنّ أخذها جميعاً يوقع التعارض بينها، ومن الواضح أنّ هذا التعارض هو بالعموم والخصوص مطلقاً؛ لأنّ المعارضة في واقع الحال تقع بين أخبار الخمسة وأخبار الستة والعشرة، ومن الواضح أنّ أخبار الخمسة نسبتها ـ بملاحظة مفهومها ـ إلى العشرة والستة نسبة الأعمّ، فتسقط دلالة المفهوم في الزائد، ويكون القدر الناتج هو العشرة حينئذٍ، فيكون مفهوم أخبار الخمسة مقيّداً بمنطوق أخبار الستة والعشرة، وهذا لا يوجب تضارب الأخبار حينئذٍ حتى يدّعى سقوطها عن الحجيّة نتيجة ذلك. هذا إذا لم يقل شخصٌ بأنّه في هذه الحال نأخذ بأخبار الخمسة كونها القدر المتيقّن ونترك الباقي.

إلا أنّ ذلك يمكن مناقشته بأن العبرة في باب الظهورات والجمع بين النصوص هو العرف العفوي، لا القواعد الأصولية، ففي المرحلة الأولى نرجع إلى ما يحمله العرف من انطباع عن الموقف، فإن لم نظفر بموقف خاص ناتج عن خصوصيات الموضوع وملابساته نرجع حينئذٍ إلى مقتضيات القواعد العامة، وهنا نرى أنّ العرف عندما يواجه مجموعات نصوص حاصرة بهذه الطريقة يحصل له، إما فقدان وثوق بصدورها أو فهمها وفقاً للحصر الإضافي أو ما شابه ذلك، أما أن يكون مراد المتكلّم هو القدر الجامع بين النصوص وتكون البقية غير مراده جداً له أو تقييد بيانه في التحديد في بعضها بمنطوق البعض الآخر، فهذا بعيد بنظر العرف وغير مستأنس به، لاسيما وأنّ الجملة التي دلّت على القاسم المشترك والزائد هي جملة واحدة تقع في بيان موضوع شيء لا في مقام ذكر حكم فحسب، مما يصعّب من إمكانية إجراء قواعد التخصيص والتقييد في المقام.

أما إذا لوحظ خصوص الأخبار المعتبرة، فلا نجد تعارضاً؛ إذ ليس بينها سوى خبر واحد صحيح السند، وأما قضية التردّد الموجود في مصادر هذا الخبر فهذا لا يسقط حجية الخبر في القاسم المشترك؛ لأنه يحتمل حصول سهو ومن ثمّ سقوط الفرد الأخير ـ وهو الزيت ـ من كتب الشيخ الطوسي، والاستبصار أخذه من التهذيب مما يبرّر تكرّر الخطأ مرتين عنده، كما يحتمل أنّ الصدوق زاد الزيت اشتباهاً أو إدراجاً أو خلطاً بين الروايات، وإن كان الاحتمال الأوّل هنا أقوى، بعد أن ناقشنا في محلّه في كبرى أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة، إلى جانب كثرة التصحيفات في كتب الطوسي الحديثيّة. وعلى أية حال، فهذه المناقشة في غير محلّها بشقها الثاني الذي هو الصحيح بعد الضعف الشديد في أسانيد سائر الروايات، بناءً على إمكان الاكتفاء بخبر واحد آحادي.

ثانياً: ما ذكره العلامة شمس الدين أيضاً وغيره، من أنّ الحكم في باب الاحتكار ليس تعبّدياً غيبياً، وإنما هو تشريع امتناني لتنظيم حياة المسلمين وما في صالحهم العام، ومن الواضح أنّ البلدان تختلف في أطعمتها الأساسية، ففي بعضها يكون الأرز وفي بعضها يكون التمر وفي بعضها لا يكونان بل تكون الحنطة وهكذا، ومعه فلا يعقل أن تحرّم الشريعة بعض الأشياء خاصّة حتى لو لم تكن في بلدٍ من البلدان طعاماً أساسياً، فيما تجيز الاحتكار في أشياء أخرى حتى لو كانت في بلدٍ طعاماً أساسياً كالأرز وهكذا.. وبهذا يفهم أنّ الحصر في هذه النصوص حصرٌ إضافي، مؤيداً ذلك بتعدّي بعض الفقهاء إلى مطلق الأطعمة أو بعضها مثل الملح مما لم يرد في هذه النصوص، فإنّ قولهم هذا لا يستقيم إلا مع فهم الحصر الإضافي من هذه النصوص[1].

(١) المصدر نفسه: ١٢٠ ـ ١٢٣؛ وعلي الشفيعي، الاحتكار: ٥٢ ـ ٥٣، ٥٤؛ ورسالة في

وهذا الفهم للنصوص بالحصر الإضافي إن قصد منه أنه قد طرح السائل سؤالاً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام معدّداً بعض الأمور التي يريد أن يعرف حكم احتكارها فأجابه الإمام بالحصر بحيث كان الحصر مضافاً إلى خصوص أفراد بعينها طرحت في السؤال في طرف السكوت أو كانت مفروضةً في ذهن الطرفين: السائل والمجيب، فإنه يمكن تعقّل ذلك وفقاً لأساسيات المناقشة التي قدّمها شمس الدين، لكنّ النصوص المتقدّمة لا تحتوي في أغلبها حديثاً عن سؤال أو إشارة إلى هذا الأمر، بما في ذلك الخبر الوحيد المعتبر السند.

أما إذا قصد أنّ المعصوم قد أقدم ابتداءً على إفادة الحصر ناظراً إلى سائر أصناف المأكولات والمشروبات التي في المنطقة التي يعيش فيها، فإنّ الأمر يغدو مشكلاً ؛ إذ هذا الحصر لو كان إضافياً بهذا المعنى فهو غير معقول وفقاً للنتيجة التي يريدها العلامة شمس الدين، إذ كيف نفهم كون الزبيب أساسياً في تلك المجتمعات فيما اللبن ومشتقاته واللحوم وما يرتبط بها سواء بعد الذبح أو قبله ـ أي الأنعام ـ ليست كذلك؟ وهل يمكن تصوّر هذا الأمر في مثل عصر الإمام الباقر أو الصادق حيث كانت الحالة الإسلامية متقدّمة على الصعيد المعاشي، وليس كحال العصر النبوي وأمثاله؟ إلا إذا نفي احتمال إمكان الاحتكار في هذه الموارد في تلك العصور.

ولو أردنا أخذ مجموع النصوص المتقدّمة بعين الاعتبار، فكيف يمكن تفسير مثل العسل والجوز حينئذٍ؟ وهل كانت ممّا تقوم عليه حياة الناس في ذلك الوقت؟ لاسيما وأنّ هذا الحديث نبويّ أيضاً.

إنّ لسان هذه النصوص ـ لو لم نفترض وجود نقص فيها من خلال عدم وضوح

الاحتكار والتسعير: ٤٤ ـ ٤٥، ٤٦.

سياقات الأسئلة الموجّهة ـ يصعب فهمه وفقاً لطريقة تفسير العلامة شمس الدين، إلا على الفرض الأوّل المتقدّم.

وحتى لو أخذنا بالافتراض الذي قدّمه الشيخ شمس الدين في موضعٍ آخر من أنّ وجه الحصر في هذه الأشياء هو اشتهار الحاجة إليها وأنها من أظهر المصاديق، إلى جانب أنّ الحصر إضافي بملاحظة أطعمة الترف كبعض المطعومات البحرية كالكافيار أو بعض أنواع الفاكهة النادرة ونحو ذلك[١].. حتى لو أخذنا بهذا الافتراض تظلّ هناك مشكلة؛ إذ الأنواع التي ذكرناها آنفاً لا تعدّ من أطعمة الترف كما هو واضح، ولو كانت هذه الأفراد هي من أشهر المصاديق فقط وهناك غيرها فما هذه المصادفة أننا لم نجد في أيّ من هذه النصوص ذكر تعقيب «ونحو ذلك» و«وما كان من هذا القبيل» وغير ذلك مما يفيد، علماً أنّ الشروع في بعض هذه النصوص بقوله: إنّ الاحتكار في ستة أشياء أو عشرة تنافي دلالتُها فهمَ الإشارة إلى أبرز المصاديق.

ثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي، من أنه لا يمكن العمل بالروايات الحاصرة؛ لضعف أسانيدها جميعاً، فنبقى مع الطوائف السابقة حينئذٍ[٢].

ونوقش بأنّ العبرة في حجية الخبر هو الوثوق لا الوثاقة، والوثوق يحصل من مجموع هذه الأخبار، فلا أثر لضعف سند كلّ واحد منها[٣].

ويمكن التعليق:

١ ـ إنّ هناك رواية صحيحة السند كما تقدّم، فلا يصحّ ما ذكره السيد الخوئي

(١) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٢٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٣: ٨١٩.

(٣) علي الشفيعي، الاحتكار وما يلحقه من الأحكام والآثار: ٥٢.

من ضعف أسانيدها جميعاً، ولعلّه لهذا أفتى فيما بعد باختصاص الحرمة بما ورد في رواية غياث بن إبراهيم المعتبرة السند[١]، حيث يبدو أنّه عدل عن موقفه من غياث نفسه كما تفيد أبحاثه الرجالية[٢].

٢ ـ إن ادّعاء حصول الوثوق من هذه المجموعة القليلة من النصوص يبدو لي غير واضح، فلم يرد منها في الكتب الأربعة إلا خبر غياث بن إبراهيم، بل لم يرد في الكافي أيّ خبر منها على الإطلاق، ولم يرد نظيرها في كلّ مصادر حديث أهل السنّة، كما أنّ الأخيرين منها لا سند لهما أساساً، وفي الخبر الثاني يوجد رجل متهمٌ صريحاً بالكذب، إضافةً إلى الاختلاف الواقع بينها عدداً ونوعاً كما تقدّم، وقلّة عددها (٥ روايات فقط) وعدم تعدّد أسانيدها ولا مصدرها بما يثري الوثوق بها حديثياً، ومخالفتها لظواهر الطائفة السابقة ولو مخالفة أوّلية، ومع هذا كيف يدّعى الاطمئنان بصدورها وحصول الوثوق بذلك، لاسيما وأنّ المدّعي أخذ فرض ضعف جميعها سنداً؟

من هنا، وحيث نبني على حجية الخبر المطمأنّ بصدوره لا يحصل لنا اطمئنان بصدور هذه الأخبار.

رابعاً: ما ذكره بعض المعاصرين من حكم العقل بقبح الاحتكار المفضي إلى الضيق والظلم وأذية الناس، وأحكام العقل لا تقبل التخصيص، بل هي مؤيدة بالنصوص الدينية هنا، ومفهوم هذه الروايات يناقض هذا الحكم العقلي فيطرح هذا المفهوم[٣].

---

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٥٠ ـ ٢٥٣، رقم: ٩٢٩٩.

(٣) علي الشفيعي، الاحتكار: ٥٤ ـ ٥٥.

إنّ هذا الكلام يتمّ لو أريد من النصوص الاحتكار الشامل لما هو المفضي إلى ذلك، وقد أسلفنا سابقاً أنّ الاحتكار قد أخذ فيه عنصر الحاجة فيكون الدليل الشرعي أيضاً ـ لاسيما مثل خبر الحلبي ـ مساعداً على ذلك، ومعه كيف تكون للناس حاجة ومع ذلك يجوز الاحتكار؟ اللهم إلا إذا لم يصدق عنوان الضرر والأذية والظلم؛ إذ مطلق الحاجة لا يوجب صرف الإنسان ماله للغير ولو بعوض.

هذا كلّه، بصرف النظر عن مدى التصديق بوجود حكم عقلي هنا غير قابل للتخصيص؛ إذ غايته أنه يرى اقتضاء القبح في الاحتكار لا كونه علّةً تامة. وتفصيلُه في المباحث الأصولية.

خامساً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ الأخبار الحاصرة يمكن حملها على أنّ أبا حنيفة ومالك ـ فقيهَي العراق والحجاز ـ ربما تكون فتواهما القاضية بحرمة احتكار كلّ ما يحتاج إليه الناس، مورداً لعمل الخلفاء وعمّالهم في البلاد الإسلامية في عصر الإمام جعفر الصادق، وكانوا على هذا الأساس يتعرّضون لأموال الناس باسم المنع من الاحتكار، مع عدم كون غير هذه الأشياء الخاصّة محلاً لحاجة الناس الشديدة، فأراد الإمام الصادق ردعهم عن ذلك ببيان أنّ عملهم على خلاف الموازين. كما يبدو أنّ لحن تعبير الروايات الحاصرة يشعر بأنه كان في تلك الأعصار من يصرّ على عموم الحكرة، ولهذا حكي قول النبي ﷺ وقول الإمام علي عليه السلام لإلزامهم، وهذا ما يصبّ في نهاية المطاف في جعل النصوص الحاصرة نصوصاً خارجية لا حقيقية[1].

ويناقش بأمور، الأول: إنّ المنسوب في وسط أهل السنّة لأبي حنيفة نفسه هو

(١) المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٤٦ ـ ٤٧.

ذهابه إلى الاختصاص بالطعام والقوت لا مطلق ما يحتاجه الناس، نعم المنسوب للأحناف من بعده ـ على مستوى بعضهم مثل أبي يوسف ـ أنهم يقولون بالاحتكار في كلّ ما يحتاجه الناس، فإحراز النسبة المدّعاة في كلام الشيخ المنتظري مشكل، وعصر أبي يوسف وسائر الأحناف كان بعد وفاة الإمام الصادق (١٤٨هـ) الذي توفي قبل الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ).

الثاني: إنّ هذه المحاولة تعاني من خلل في المعطيات التاريخية، فأبو حنيفة لم يكن فقهه سائداً أساساً في زمن الإمام الصادق على مستوى عمل الدولة به، وإنما بدأ يشتهر في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري على يدي تلميذيه: أبي يوسف والشيباني اللذين مدّا جسور التواصل، بل المعروف تاريخياً أنّ أبا حنيفة رفض تولّي القضاء في الدولة العباسية، وكانا يميل ـ سياسياً ـ إلى معارضة الدولة العباسية، كما تعرّض للسجن أيضاً من قبل هذه الدولة، فكيف يتصوّر أن تكون الدولة العباسية في عصره عاملةً بفتواه وكأنّ مذهبه كانت له مكانة ونفوذ في الوسط الحكومي آنذاك؟!

نعم، الإمام مالك كان موضع احترام العباسيين الذين عرضوا عليه جعل كتابه دستوراً للبلاد ولكنه رفض، ومع ذلك ليس هناك مؤشرات على نفوذ فتاويه في حياة الإمام الصادق؛ لأنّ الدولة العباسية في هذه الفترة كانت في بدايات نشوئها، ولم تبلغ مرحلة الاستقرار السياسي الذي يؤهّلها لمثل ذلك.

الثالث: لست أدري إذا كان الإمام الصادق عليه السلام يرى أنّ الاحتكار مورده ما يحتاج إليه الناس، وكان يريد بيان أنّ ما يقدم عليه العمال غير صحيح، فلماذا يختار أسلوب الحصر في أشياء معيّنة بدل أن يبيّن الموقف بشكل واضح؟! ألم يكن بإمكانه أن يبيّن أنّ غير هذه ممّا لا يحتاجه الناس بدل أن يقدّم بياناً موهماً؟! علماً أنّ

إثبات كون هذه الأشياء المنصوصة هي مورد حاجة الناس دون غيرها مشكل كما تقدّم.

الرابع: إنّ تعرّض الشيخ المنتظري للنصوص التي تمّ الاستشهاد فيها بقول النبي وعلي، معناه إدخاله النصوص غير الصحيحة السند بعين الاعتبار، وهذا يعني أنّ هناك نصوصاً نبوية وعلوية تستخدم نفس منهج البيان في نصّ الإمام الصادق، إضافة إلى أنّ الإمام الصادق نفسه في بعض الأخبار ـ ومنها خبر غياث بن إبراهيم ـ لا يتكلّم من نفسه، وإنما يقع هو بدوره في السند راوياً عن والده الإمام الباقر (١١٤هـ) الذي توفي قبل ظهور الدولة العباسيّة، وعليه فكيف يفسّر الشيخ المنتظري صدور هذه النصوص أيضاً ما دام تفسيره لصدور نصوص الحصر أنّها كانت مراعاةً لواقع عباسي خاص؟ بل نحن لا نملك بين الأخبار أيّ رواية عن الإمام الصادق نفسه، فكلّها إما عن أبيه أو عمّن قبله بتوسّط نقله تارةً وبدونه أخرى، عدا خبر دعائم الإسلام الذي لا سند له، فكلّ محاولة الشيخ المنتظري لا تبدو واضحة.

سادساً: ما ذكره الشيخ المنتظري أيضاً، من أنّ المناسب للشريعة السهلة السمحة التي تشرّع لتمام العصور أن تطلق القوانين والكليات حتى تصلح للانطباق على كلّ عصر ومصر، فيما يتمّ تفويض الأمور الجزئية إلى الحكّام والولاة، ووفقاً لذلك لا يمكن أن تكون النصوص الحاصرة هنا ذات طابع إلهي، بل هي أحكام ولائية لعصر خاص ومكان خاص، وهذا تماماً كالاحتمال الوارد في الأصناف التسعة الزكوية.

ويشهد لكون ذلك حكماً ولائياً وأنّ التعيين الموردي في الاحتكار هو شأن الحاكم، هو أمر الإمام علي عليه السلام مالك الأشتر بالنهي عن الحكرة ومعاقبة المتخلّفين،

وكذا أمر الرسولﷺ بإخراج السلع إلى بطون الأسواق كما تقدّم، وعموم الأحكام الولائية زمانياً أمرٌ مقبول ما لم تقم قرينة، وهي موجودة هنا، وهي التأمل في ملاك الحكم ومقارنته بالأشياء الخاصّة الأمر الذي يفهم منه الاختصاص بعصر خاص في النصوص الحاصرة[1]، وبهذا يكون تعيين موارد الاحتكار من شؤون الحاكم.

وهذه المحاولة جيّدة على بعض المستويات، لكنّها بهذه الصيغة الإطلاقية لا تبدو مقنعة، وذلك:

أ ـ إنّ مفهوم الكلّية والجزئية في طبيعة الحكم مفهوم هلامي غير واضح، ويحتاج إلى تعيين، فكيف صارت المدّة الزمنية للعدّة في الطلاق والوفاة قانوناً كلياً ولم تكن الأصناف الستة هنا كذلك بحيث يقال بأنّه يحرم احتكارها مطلقاً أمّا غيرها فيجوز إلا مع طروّ عنوان ثانوي والذي منه تدخّل الحاكم فيما يراه من مصالح لاسيما بناءً على الولاية العامّة للفقيه؟ وكيف صارت كلّ تفاصيل أحكام الطهارة والديات والقصاص وغيرها قوانين كلّية ثابتة دون غيرها؟ وما هو المعيار في التحديد؟

هذا يعني أنه لابدّ من وضع معيار اجتهادي مبرهن عليه في عملية التمييز هذه، وإلا خرجنا من الضوابط ودخلنا في الاستنسابات.

ب ـ إنّ مجرّد أمر الإمام علي لمالك الأشتر أو أمر الرسول بإخراج السلع لا يعني الولائية، وكأنه تمّ تصوّر أنّ الحاكم بوصفه حاكماً لا يصدر منه تطبيق صرف لحكم إلهي ثابت، وإنما ممارساته لابد وأن تفهم على أنها ولائية، فلو منع رسول اللهﷺ من بيع الخمر فهل يجعل ذلك حكماً ولائياً في مورد بيعها؟ وهكذا .. وقد أسلفنا

---

(١) المصدر نفسه: ٤٧ ـ ٤٨.

الحديث عن العهد العلوي لمالك الأشتر من هذه الزاوية فلا نعيد.

سابعاً: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ صحيحة الحلبي المتقدّمة: «يكره أن يترك الناس ليس لهم طعام»، قد وردت في سياق الإشارة إلى كبرى أو قاعدة مركوزة ومستكنّة، وفي هذه الحال يمكن جمع هذه الرواية بالخصوص مع النصوص الحاصرة، وذلك بجعل تلك النصوص مشيرةً إلى مصاديق بارزة فقط. بل يمكن القول بأنّ كل ما يكون مقوّماً للطعام أيضاً يفهم من النصوص حرمة احتكاره، وذلك أنّ الزيت والسمت الواردين في النصوص الحاصرة ليسا من الطعام، بل من مقوّماته، فلا يبعد أنّ مثل النفط ومشتقاته والغاز يحرم احتكارها من باب كونها من مقوّمات الطعام أيضاً، بسبب الحاجة إلى النار في تهيئة الطعام[1].

والأخذ بصحيحة الحلبي جيد، ومضمونها يصدق حتى من دون احتكار النصوص، كما لو لم تكن الموارد المنصوصة في النصوص الحاصرة متوفرة أساساً في البلد، فقام التاجر باحتكار طعامٍ آخر فيه، فإنّ مضمون الصحيحة يصدق حينئذٍ. نعم لا يصحّ الاستناد إلى النصوص الحاصرة التي ورد فيها الزيت والسمن لجعل ذلك دليلاً على حرمة احتكار مقوّمات الطعام، مثل ما يلزم لطبخه ونحو ذلك لتسهيل أكله؛ لأنّ المفروض أنّ النصوص الحاصرة لا تبيّن خصوصية الطعام، بل تحصر في أشياء بعينها، نعم بعد تحصيل الجمع بين النصوص الحاصرة وصحيح الحلبي يمكن إضافة هذا الأمر.

إلا أنّ هذا كلّه مرتبط بدلالة صحيح الحلبي على تحريم الاحتكار حتى لبعض

---

(١) انظر: مرتضى الحائري، ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة ١: ١٩٧؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٨١٩ ـ ٨٢٠؛ والمنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٤٤؛ والشفيعي، الاحتكار: ٦٠؛ وشمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٢٧ ـ ١٢٨.

الأطعمة دون بعض من غير المنصوصات، ففي هذه الحال لا تصدق الكبرى المشار إليها؛ لفرض أنه لم يترك الناس ليس لهم طعام، كما هو واضح.

وعليه، فالصحيح في مناقشة النصوص الحاصرة أنّ العبرة بحصول الاطمئنان بصدور الخبر كما حقّقناه في الأصول، ولا يحصل لنا اطمئنان بذلك من مجرّد هذه الروايات كما قلنا سابقاً وبينّا سببه، مضافاً إلى تأييد ذلك بجملة هذه المناقشات المتقدمة. وإذا أصرّ شخص على الأخذ بخبر غياث بن إبراهيم كونه الخبر الصحيح السند فيلتزم بحرمة احتكار هذه المنصوصة مطلقاً، أما في غيرها من الأطعمة فيرجع إلى الأدلّة السابقة من حرمة الضرر والظلم وغير ذلك عند تحقّق مفادها في هذا المورد أو ذاك، حتى لو لم يقم الحاكم بإصدار منع فضلاً عما لو أصدره.

وأما غير الطعام، فلا يستفاد من النصوص حرمة احتكاره؛ لأننا رفضنا وجود إطلاق في النصوص التي لا يوجد فيها قيد الطعام، خلافاً لما فهمه مثل الشوكاني[1]، ومعه فيلتزم بجواز الاحتكار فيها بملاحظة النصوص، وبحرمة الاحتكار بملاحظة سائر الأدلّة عند تحقّق موضوعها ومواردها، بعد فرض استبعاد أنّ نصوص الحصر تفيد جواز الاحتكار في غير المنصوص حتى لو لزم من ذلك الإضرار بالمسلم.

الاحتكار بين الأعيان والأعمال والمنافع

يفهم مما أسلفناه ويظهر من كلمات الفقهاء أنّ الاحتكار حتى لو عمّمنا مورده، يطال الأعيان سواء المنصوصة أم مطلق الطعام أم مطلق الأشياء، ولا يلاحظ في كلمات الفقه الإسلامي وجود حديث عن احتكار المنافع والأعمال والخدمات، مع

(١) الشوكاني، نيل الأوطار ٥: ٣٣٧.

أنّ ذلك موجود، وقد طرح هذا الموضوع ابن القيم الجوزية ونسب إلى بعض الفقهاء كأبي حنيفة وأصحابه المنع عن اشتراك القسّامين الذي يقسمون العقارات ويفرزونها أن يشتركوا؛ لأنهم إذا اشتركوا رفعوا السعر على الناس مع حاجة الناس إليهم، وكذلك الحال في الحمّالين ومغسّلي الموتى[1].

وفي هذه الحال تارةً يكون مرجعنا هو القواعد مثل نفي الضرر والأذى عن الناس فيلتزم بالتحريم هنا بمقدار تحقّق الموضوع، وإن لم يسمّ احتكاراً، وأخرى يكون المرجع هو النصوص الخاصّة، وهنا نرى أنه من الصعب الأخذ بها؛ لأنه ـ كما قلنا ـ ليس فيها إطلاق لهذه الحال، إلا إذا فهم الملاك منها كما تقدّم، وأنه في كلّ ما يحتاجه الناس فيكون شاملاً.

من هنا، فاحتكار منافع البيوت والمساكن والمحالّ ولو بنحو الاشتراك بين مجموعة التجار والأغنياء، بهدف رفع الإيجار على الناس، وكذا احتكار سائر المنافع والخدمات من قبل العمّال أو سائقي التاكسي أو غير ذلك تطبّق عليه القواعد المذكورة.

٦ ـ الاحتكار بين الفقه الإسلامي وتصوّرات النظام الرأسمالي (الحكرة: نظام السوق والحقوق الحصريّة)

يمكن أن يطلق الاحتكار في الاصطلاح الجديد على قصر إنتاج سلعةٍ ما على شركةٍ أو مؤسّسة خاصة أو متعدّدة، وفي هذه الحال ـ أي حقوق حصر الإنتاج أو التوزيع أو التسويق أو غير ذلك ـ هل يمكن اعتبار هذا المعنى للاحتكار، وهو معنى متداول اليوم في الاستخدام القانوني، مشمولاً لأدلّة حرمة الاحتكار أم أنه لا

(١) انظر: المجموع ٣٠؛ التكملة الثانية؛ والطرق الحكمية: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

علاقة له به؟

إنّ هذا المدلول الجديد للاحتكار (monopoly) وهو المدلول السائد في النظام الرأسمالي يحتاج إلى دراسة مركّزة؛ لأنّ الخلط المصطلحي والمفاهيمي أوجب تداخلاً كبيراً هنا، فهل الاحتكار الذي منعت عنه الشريعة الإسلامية يستوعب هذا المعنى للاحتكار أم أنه لا علاقة له به ولا يرتبط به أساساً؟

ولم نجد معالجةً جادّة لهذا الموضوع، ولو على مستوى العرض والتحليل والمقارنة في كلمات اللفقهاء حتى في القرن الأخير إلا قليلاً هنا أو هناك، مع أنّ الموضوع يحتاج إلى متابعة.

ولكي تنجلي الصورة، نقوم في البداية بشرح طبيعة المفهوم في النظام الرأسمالي الحديث، ثم نقوم بإجراء مقارنة لمعرفة هل هناك حكم واحد للحالين أم لا؟

أ. مفهوم الاحتكار في النظام الرأسمالي

لفهم سوق الاحتكار في النظام الرأسمالي، لابدّ من فهم نقيضه، وهو سوق المنافسة الحرّة التامّة، وهي سوق تتوفر على الخصائص التالية:

١ ـ **كثرة البائعين والمشترين**، فهذه الكثرة تحول دون تأثير أحد البائعين أو المشترين بمواقفه أو قراراته أو دخوله أو خروجه، على القيم والأسعار، كما تصيّر الشركات ذات أحجام صغيرة.

٢ ـ **حرية دخول السوق والخروج منه وعدم وجود اتفاق بين أطرافه**، الأمر الذي يحول دون إمساك جهة ما بمفاصل الإنتاج والتوزيع.

٣ ـ **التجانس بين السلع المنتجة**، بمعنى أنّ المستهلك يرى السلع المعروضة التي تشكّل بدائل وافيةً بأن تحلّ محلّ بعضها وإلا كانت كلّ سلعة لوحدها.

٤ ـ معرفة البائع والمشتري بظروف السوق وأسعاره وغير ذلك.

وتحقق هذه الشروط والخصائص قليلٌ في الواقع العملي، لكنه يشكّل المثال / الأنموذج الذي يتجه النظام الرأسمالي ـ نظرياً ـ لتبنّيه، حيث يرى أنه كفيل بتحقيق التوازن الاقتصادي والعدالة الاجتماعية.

وتتعدّد أشكال الاحتكار في النظام الرأسمالي، ويمكن اختصارها على الشكل التالي:

١ ـ الاحتكار التام

ويسمّى بالاحتكار الكامل أو الخالص أو البحت، ويراد منه سوق معيّنة تنعدم فيها المنافسة وتتوفر فيها الشروط التالية:

أ ـ أن يكون هناك منتج واحد للسلعة أو مؤسّسة واحدة تكون هي المسؤولة عن الإنتاج أو عن خدمة معينة، وتكون هذه السلعة أو السلع هي الصناعة الكاملة في هذا البلد.

ب ـ أن لا يكون هناك بديل تام لهذه السلعة أو الخدمة المنتَجَة.

ج ـ أن تكون هناك عوائق جادّة تحول دون دخول مؤسّسات جديدة إلى هذه السوق، وذلك مثل العوائق القانونية التي تشكّل ـ مثلاً ـ امتيازات حكومية، أو العوائق الاقتصادية كسيطرة المؤسّسة المحتكرة على الموادّ الخام الرئيسة التي يحتاجها إنتاج هذه السلعة.

د ـ أن يكون المستهلكون لهذه السلعة متوفّرون بأعداد كبيرة، مما يعني أنه لا يتمكّن مستهلك واحد أن يؤثر على قيمة تلك السلعة في السوق.

هـ ـ وصول المحتكر إلى أقصى ربح ممكن عبر تحكّمه بالكميات المعروضة من السلعة.

هذا النوع من الاحتكار يعدّه الاقتصاديون صعب التحقّق، وإن كان متصوّراً نظرياً، فهو على النقيض تماماً من سوق المنافسة الحرّة؛ لأنّ الشروط المذكورة له ـ لاسيما عدم وجود بدائل للسلعة ـ تغدو بعيدة التحقيق في الحياة العامة، إلا في حالات نادرة.

٢ ـ المنافسة الاحتكارية

وهي سوق تختلف شروطها عن السوق الأولى، وتقوم على:

أ ـ وجود عدد كبير من المؤسّسات المنتجة وكل واحدة منها لها سلوكها المستقلّ عن نشاط الثانية، إلا أنّ عددها لا يصل إلى عدد الشركات والمؤسّسات التي يعرفها سوق المنافسة التامّة.

ب ـ أن تكون القوّة الاحتكارية لكلّ مؤسسة منها ضعيفة، والسبب في ذلك هو عدم وجود تجانس بين المنتوجات، بل يكون هناك اختلاف ولو بسيط بينها، إلا أنّ السلع تعدّ بدائل قريبة من بعضها، وهذا ما يفرض على كلّ مؤسسة أن تأخذ في تسعيرها لبضائعها اهتمام الزبائن بالبديل الخاص الذي تنتجه، كما يفرض عليها تقديم أسعار تكون في الغالب قريبةً من أسعار منتوجات الشركات المنافسة لها.

ج ـ تتوفر في هذه السوق حرية الدخول إلى المجال الصناعي ورفع العوائق دون ذلك، وهذا هو الذي يعطي هذه السوق صفة التنافس التي يتّسم بها.

٣ ـ احتكار القلّة (oligopoly)

وهي سوق تمثل أضيق أنواع المنافسة الاحتكارية، ويكون عدد المنتجين فيها قليلاً، مما يفرض تأثير كل مؤسّسة في مواقفها على سائر المؤسّسات، فلو خفضت واحدة منها سعر منتوجاتها فرض ذلك على سائر المؤسّسات والشركات تخفيض السعر دون العكس.

وتختلف الحال مع السلع المنتجة في هذه السوق، فقد تكون متجانسة بشكل تام وقد تكون مختلفة لكنها تمثل بدائل لبعضها، والذي يحصل أحياناً أن تتفق هذه المؤسّسات والشركات فيما بينها فتكوّن «كارتل» اقتصادي للتنسيق وتوحيد الرأي، الأمر الذي يقارب هذه السوق من الاحتكار التام. ومثال ذلك على صعيد الاقتصاد العالمي منظمة «أوبك».

إلا أنّ وجود اختلاف بين المنتجين في حجم الكمّيات المعروضة والأسعار وحصص الإنتاج وغير ذلك يفضي إلى تضعضع هذا الكارتل الاقتصادي، كما حصل تماماً مع منظمة أوبك.

يشار إلى أنّ أسواق المنافسة الاحتكارية واحتكار القلّة تمثل العديد من الأسواق الحالية في العالم، مثل صناعة السيارات والسجائر وشبكات البث المرئي، والمطاعم، والصناعة، والخدمات المصرفية.

٤ ـ الاحتكار البسيط

وهو السوق التي ينفرد فيها المنتج أو العارض بسلعته التي يكون لها بديل قريب، لكنّ المعارضة والمنافسة لا تكون شديدة.

هذه هي أشكال الاحتكار في السوق الرأسمالي، وهي تعبّر عن أنماط متعدّدة من السوق، ويطلق الاقتصاد الوضعي عنوان الاحتكار على هذه السوق نظراً إلى:

١ ـ قيمة السلع فيه تكون أعلى منها في سوق المنافسة التامّة.

٢ ـ كميات السلع المعروضة والمنتجة تكون أقلّ في العادة مما لو توافرت شركات كثيرة.

٣ ـ توفر إمكانية سوء الاستغلال الاقتصادي، انطلاقاً مما تقدّم، الأمر الذي لا يوفر لنا الأنموذج المنشود للرفاه الاقتصادي.

٤ـ تراجع مستوى الإبداع والتجديد في الإنتاج وفنونه؛ لأنّ المؤسّسة أو الشركة تجد نفسها قد توفرت على أرباح طائلة من خلال طبيعة هذه السوق، وحيث إنه لا يوجد لها منافس خطر فإنها لا تسعى لتطوير الإنتاج وتحسين الجودة.

لكن مع هذا كلّه، ثمّة نوع من الاحتكار ينظر إليه بنظرة إيجابية في تحسينه للكفاءة الاقتصادية، لهذا يتم تشجيع الاحتكار في بعض الحالات، ويطلقون على هذا النوع من الاحتكار عنوان «الاحتكار الطبيعي» أو natural monopoly، ويتميّز بانخفاض تكلفة الإنتاج عندما يتم إسناد الإنتاج إلى مؤسّسة واحدة ويمثلون لذلك بشركات الكهرباء.

وإلى جانب ذلك، هناك في ثقافة النظام الرأسمالي فكرة الحقوق الحصريّة التي تستوعب بعض ما تقدّم إلى جانب حقوق الابتكار والنشر والتوزيع والاختراع وغير ذلك.

ب. مفهوم الاحتكار في النظام الإسلامي

تبيّن مما سبق من أبحاث أنّ الاحتكار في التصوّر الفقهي الإسلامي هو حبس الطعام أو مطلق ما يحتاج إليه الناس يتربّص به الغلاء، وأنّ الامتناع عن البيع مع عدم توفر السلعة في السوق عند أطراف آخرين يعدّ جريمة في الإسلام.

وقد شرط الفقه الإسلامي ـ على مستوى بعض مدارسه ـ مدداً زمنية في الاحتكار، وسبقه بالشراء لا الحصول على السلعة التي يمتنع عن بيعها بغير طريق الشراء.. وغير ذلك من القيود التي تعرّضنا لها وناقشنا في كثير منها.

ج. مقارنة بين الاحتكار بمفهومه الوضعي والإسلامي

إنّ المقارنة بين مفهومي الاحتكار في الاقتصاد الوضعي والفقه الإسلامي تعطي

نتيجة واضحة عن وجود اختلاف جوهري بينهما، وأنّ الخلط الذي وقع فيه بعض المشتغلين في الفقه الإسلامي لم يكن صحيحاً إطلاقاً. ويتضح التغاير المدّعى هنا عبر النقاط التالية:

أولاً: إنّ الاحتكار في التشريع الإسلامي يعني حبس السلع والحيلولة دون وصول الناس إليها، فيما في الاقتصاد الوضعي لا يستبطن الاحتكار أيّ عنصر من عناصر حبس السلع، وإنما هو تركيبة أو هيكلية معيّنة للسوق تسمح لشركة واحدة أو متعامل واحد فيه بإنتاج سلعة أو خدمة ما وحمايته من منافسة الآخرين له، فالاحتكار عند القانونيين إنما يجعل إنتاج السلع أو توزيعها وعرضها بيد جهة خاصّة لا تمتنع عن الإنتاج بل تتفرّد به مع التصدّي التام له، وإنما جعل ذلك احتكاراً من باب وجود القدرة على التحكّم في الإنتاج تارةً والقيم أخرى، فيما لا يعبّر الاحتكار في الفقه الإسلامي عن مطلق القدرة التحكّمية في السوق، بل عن التحكّم به عن طريق المنع عن تداول السلعة فيه خاصّة.

ثانياً: إنّ الاحتكار في الاقتصاد الوضعي إنما يواجه مشكلة التحكّم في الأسعار بوصفه غرضاً نهائياً للشركات الاحتكارية، وهذا معناه أنّ الاحتكار بمفهومه الوضعي مرتبطٌ فقهياً بمسألة التسعير وحجم الربح، وليس مرتبطاً بالاحتكار بمفهومه الإسلامي، والمعروف في الفقه الإسلامي أنه لا يوجد تسعير إلا في إطار العناوين الثانوية وتدخّل الدولة بما تراه من مصالح زمنية تضبط الأسعار، فمن يقول بجواز أن يسعّر المالك سلعته ويربح دون ضابط للربح لا يرى الاحتكار الوضعي حراماً من هذه الزاوية.

وهذا يعني أن دراسة الاحتكار بمفهومه الوضعي يجب أن لا ترتبط فقط بمفهومه في الفقه الإسلامي، وإنما بمجموعة مفاهيم أخرى كحجم الربح

والتسعير وغير ذلك، فإذا استدلّ الفقيه على حرمة الاحتكار بقانون تحريم الضرر فلا يمكن أن يحكم من خلاله بحرمة الاحتكار بمفهومه الوضعي، لاسيما في نوع المنافسة الاحتكارية؛ لأنه من الصعب إثبات الضرر في هذه الحال، وكذلك الحال في دليل الحقّ العام حيث يصعب على الفقيه أن يمنع عن سوق المنافسة الحرّة أو احتكار القلّة مثلاً بدليل الحقّ العام، هذا فضلاً عمّا إذا جعلنا النصوص الخاصّة هي المرجع في الاستدلال الفقهي، فإنّها غير مرتبطة أساساً بهذا الموضوع كما صار واضحاً.

ثالثاً: إنّ متعلّق الاحتكار في الفقه الإسلامي هو بعض الأطعمة أو مطلق الطعام والقوت أو مطلق ما يحتاجه الناس من أساسيات الاستهلاك على أبعد تقدير، في حين نحن نجد أنّ الاحتكار بمفهومه الوضعي لا يقف عند هذا الحدّ، فقد يطال السلع الكمالية أيضاً، إذاً فهناك اختلاف في دائرة الموادّ المحتكرة بين المفهومين الوضعي والإسلامي.

رابعاً: إنّ غير نظرية من نظريات الفقه الإسلامي تقدّم الاقتصاد الإسلامي احتكارياً بالمفهوم الوضعي، حيث تذهب إلى جعل الأراضي بأجمعها أو الصناعات الكبرى أو المعادن العظيمة كالنفط تحت تصرّف الدولة مباشرةً، وقد طرح أمثال السيد محمد باقر الصدر اتجاهاً قريباً من هذا في أطروحة (اقتصادنا) التي قدّمها، ومن ثم لا يصحّ القول بأنّ الفقه الإسلامي يحرّم الاحتكار بمفهومه الوضعي مطلقاً، بل قد نجده ميّالاً لبعض أشكاله على بعض النظريات.

خامساً: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ هناك أشكالاً من الاحتكار بمفهومه الوضعي تعدّ مطلوبةً ومفيدةً للاقتصاد، ومن الواضح في هذه الحال أنه لا يصحّ القول على إطلاقه بأنّ الاحتكار بهذا المعنى حرام في الإسلام.

هذا كلّه، مع غض النظر عن بعض الشروط الأخرى التي أخذتها بعض المدارس الفقهية في الاحتكار ولم نوافق عليها، وعلى تقدير أخذها تزداد الهوّة بين مفهوم الاحتكار الإسلامي والوضعي، مثل سبق الشراء أو المدّة الزمنية المعينة في حبس السلع أو غير ذلك.

ونتيجة القول: إنّ الاحتكار بمفهومه الوضعي لا يمكن أخذ أحكامه من الاحتكار بمفهومه الإسلامي، وإنما من مجمل النظرية الاقتصادية العامّة المتصلة بمجمل عناصر السوق ونحو ذلك.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ ابن القيم قد طرح كلاماً حول ما سمّي في الفقه السنّي باحتكار الصنف، وفسّره بأن يحتكر بيعَ سلعةٍ ما أشخاصٌ معروفون معينون، لا تُباع إلا لهم من قبل المنتجين ولا يبيعها في السوق غيرهم، ومن ثم فإنّ لهم بيعها كما يريدون، وقد اعتبر ابن القيم هذا النوع من الاحتكار بغياً في الأرض وفساداً، نافياً التردّد في ذلك عند أحدٍ من العلماء[١].

وهذا الموقف يقترب من مسألة الاحتكار بمفهومه الوضعي، إلا أنّ إطلاق اعتباره بغياً في الأرض غير واضح؛ وذلك أنّ الاحتكار بمفهومه الوضعي لا يلازم منع أحد عن التدخل في المنافسة، لكنه يجعل السوق بحيث لا يقوم طرف ثالث مثلاً بالمنافسة، فالاحتكار وصف لحال السوق في مفهومه الوضعي، وقد ترافقه في بعض الأحيان ـ كما أشرنا من قبل ـ بعض الامتيازات القانونية التي تمنحها الدولة لهذه الشركة أو تلك، نعم الحقوق الحصرية بالمعنى المعاصر يطابق ما يريده ابن القيم.

كما أنّ جعله مفسداً مطلقاً غير واضحٍ بدوره، فإنّ المسألة تحتاج لرصد لحال

(١) انظر: الطرق الحكمية: ٢٤٥؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢: ٩٤.

السوق لتحديد الحالات، وقد أشرنا إلى أنّ بعض حالات الاحتكار بمفهومه الوضعي أمرٌ مطلوب ومنشود ويجرّ منافع على الاقتصاد عموماً، وبعض حالاته الاخرى قد يكون ضاراً فيجب تتبّع ذلك من قبل خبراء الاقتصاد أنفسهم.

٧. مواجهة الاحتكار، سلطة الردع والإجبار

النقطة الأخيره في فقه الاحتكار هي السبيل القانونية التي وضعت في التشريع الإسلامي لمواجهة ظاهرة الاحتكار، حيث لابدّ من معرفة هل هناك سلطة رادعة تستطع القيام بخطوات لمنع وقوع الاحتكار في المجتمع والاقتصاد أم لا؟

والبحث حول هذا الموضوع يقع ضمن نقاط عدّة، أهمها:

٧.١. إجبار المحتكر على البيع

ذهب الكثير من الفقهاء المسلمين إلى أنّ الدولة الشرعية والحاكم الشرعي يمنعان المحتكر من الاحتكار ويجبرانه على البيع(١)، وقد ادّعي عليه أو نقل فيه الإجماع(٢). ويبدو أنّ ذكرهم البيع كان من باب كونه أشهر وسائل المعاوضة، وإلا فإنّ العبرة بعرضه في السوق ووصوله إلى يد المستهلك ولو بعوض، فضلاً عما إذا

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ٢: ١٩٥؛ والوسيلة: ٢٦٠؛ وكلمة التقوى ٤: ٢٧؛ والمختصر النافع: ١٢٠؛ وشرائع الإسلام ٢: ٢٧٥؛ وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ١٤؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٥٦؛ وتبصرة المتعلّمين: ١٢٠؛ وجامع المقاصد ٤: ٤٢؛ والجامع للشرائع: ٢٥٨؛ والمقنعة: ٦١٦؛ والسرائر ٢: ٢٣٩؛ والكافي في الفقه: ٣٦٠؛ ومستند الشيعة ١٤: ٥١؛ والقطّان الحلّي، معالم الدين في فقه آل ياسين ١: ٣٣٧؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٤٨٥؛ وهداية العباد ١: ٣٤٧؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٣٠؛ والمراسم العلوية: ١٨٣.

(٢) راجع: مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٨١؛ والمهذب البارع ٢: ٣٧٠.

كان من دونه، فيدخل الصلح أو القرض أو الهبة المعوّضة وغيرها ونحو ذلك كما أشار إلى هذا الأمر بعضهم[١].

ويبدو من بعض تعابير الفقهاء أنّ السلطان ملزم بإجباره على البيع، لا أنّ له الحقّ في ذلك فحسب[٢]، وربما يكون مراد من عبّر بأنه يجبَر أو يُكره هو ذلك لا بيان الجواز كما احتمله بعضهم[٣].

وقد ذكر هنا أنّ فقه الجمهور غير متفق على مسألة الإجبار، بل لديه تفصيل في ذلك، من حيث إنه إذا خيف الضرر على الناس أجبر المحتكر على البيع، بل أخذ منه وبيع، وأنّ هذا متفقٌ عليه بين فقهاء أهل السنّة، أما إذا لم يكن هناك مثل هذا الخوف فقد ذهبت المالكية والشافعية والحنابلة والشيباني من الأحناف إلى أنّ للحاكم الشرعي إجباره، فيما خالف في ذلك أبو حنيفة ـ على رواية ـ وأبو يوسف، فذهبا إلى أنه لا يجبر على البيع، وأنّ غاية ما في الأمر أن يثبت في حقّه التعزير والعقوبة[٤]، إلا أنّ الملاحظ وجود خلافات داخل فقهاء المذاهب وأنّ هذا التقسيم ليس على إطلاقه.

وعلى أية حال، فمن الواضح ـ كما ذكر العلامة شمس الدين[٥] ـ أن الإجبار لا يكون بمجرّد الاحتكار، وإنما طبيعة الأمر تستدعي أن يوجّه إليه الحاكم أمراً بالبيع وينذره فإن لم ينفع ألزم بالبيع، والمرجع في هذا الأمر واضح، وعبارة الحلبي في

(١) انظر: مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢.

(٢) انظر: النهاية: ٣٧٤؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٥٥.

(٣) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٦: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤) راجع: الموسوعة الفقهية «الكويتية» ٢: ٩٥؛ وأسامة السيد عبد السميع، الاحتكار: ٩٦ ـ ٩٨.

(٥) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٨٧.

الكافي دالّة على ذلك[1]؛ إذ الحكم تابعٌ للغرض هنا وليس أمراً تعبدياً، فلا موجب للانتقال إلى إكراه المحتكرين إذا كان في توجيه الخطاب إليهم كفاية، وما أعطى الحاكم صلاحية الإكراه يؤخذ فيه بالقدر المتيقن حينئذٍ.

وعلى أية حال، فمن اللازم رصد الأدلّة التي تعطي للدولة الحقّ في إجبار المحتكر على البيع، ويمكن عرضها كما يلي:

الدليل الأول: الرجوع إلى أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أساس أنّ المحتكر قد ارتكب حراماً بفعله هذا، فيجبر ـ من باب النهي عن المنكر ـ أن يقلع عن هذا الحرام، ويكون ذلك بتدخّل الحاكم[2].

ومن الواضح أنّ هذا الدليل إنما يمكن التمسّك به بناءً على القول بحرمة الاحتكار، أما الفقهاء الذين يذهبون إلى الكراهة فلا يمكنهم أخذ هذا الدليل هنا مستنداً.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الدليل لا يقف عند حدود الحاكم أو الدولة الشرعية، بل يتعدّى إلى كل مسلم مخاطب بنصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فسائر المسلمين يمكنهم إجبار المحتكر أيضاً ما لم يستدع ذلك عنواناً طارئاً يحول دونه، كأن يكون نهيهم فيه تصرّفٌ في جسد المنهي أو ماله وشَرَطْنَا تصدّي الحاكم لمثل هذه المرتبة أو إذنه على الأقلّ. كما أنّ هذا الدليل يثبت وحوب الإجبار لا جوازه فحسب، وذلك عند من اجتمعت في حقّه شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إلا أنّ المشكلة الوحيدة التي تواجه هذا الدليل هي أننا منعنا في مباحثنا في الأمر

---

(١) الكافي في الفقه: ٣٦٠.

(٢) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٥١؛ وانظر: شمس الدين، الاحتكار: ١٩١.

بالمعروف دلالة أدلّة هذه الفريضة على استخدام أسلوب القهر أو الضرب أو نحو ذلك[١]، فإذا جامع الإجبار هنا غير هذه الأساليب والتي منها التصرّف في مال الشخص المنهي عن المنكر كان هذا الدليل جيداً وإلا فلا، فلا يكون دليل الأمر والنهي مثبتاً للجواز مطلقاً هنا.

الدليل الثاني: الاستناد إلى أدلّة صلاحيات الدولة في التدخّل لما فيه الصالح العام والحيلولة دون لحوق الضرر أو سلب الحقوق أو نحو ذلك على المواطنين عندها، وهذا معناه أنه إذا أعطينا الحاكم ولاية الأمور العامة فمن الطبيعي أن تمتدّ ولايته لمثل شؤون الاحتكار، لاسيما مع تفشّيه وإلحاقه الضرر العام، فإنّ هذا هو القدر المتيقن من ولايته[٢].

وهذا الدليل خاصّ بمن تثبت له الولاية وصلاحيات عمل الدولة، ولا يتعدّى إلى عامّة المسلمين كما هو واضح. يضاف إليه أنه يمكن تصوّر هذا الدليل حتى لو قلنا بكراهة الاحتكار، فإنّه ما دام للدولة صلاحية التدخّل في الأمور العامة وكانت هذه منها ورأت صلاحاً في ذلك أمكنها حتى لو كان المورد غير إلزامي من الناحية الشرعية بناءً على الولاية العامّة للفقيه، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر لدى استعراض أدلّة تحريم الاحتكار.

ولا يفيد هذا الدليل إلا إعطاء الحقّ للدولة في منع المحتكرين، دون إلزامها بذلك ما لم يصل الأمر إلى حدّ الضرر أو الإخلال العام الذي يفرض عليها التدخّل لحماية مصالح مواطنيها.

وهذا الدليل من وجهة نظرنا جيّد، لكنه تابع للنظرية السياسية التي يختارها

(١) انظر: حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧٠ ـ ٥٠٧.

(٢) انظر: جواد التبريزي، إرشاد الطالب ٣: ٢٨٢.

الفقيه؛ لأنّ هذه النظرية تحدّد سعة وضيق ومساحة نشاط الدولة في الموضوع الذي نحن فيه، وهو بحث آخر يعالج في محلّه، حيث قد يثبت هناك أيضاً أنّ الدولة غير الشرعية قد يكون لها الإلزام أيضاً ـ بعد التخطّي عن شرعيتها في ذاتها ـ على كلام طويل هناك.

الدليل الثالث: النصوص الدينية الخاصّة، وهذه النصوص في قضية الإجبار محدودة، وهي كما يلي:

١ـ خبر غياث بن إبراهيم، عن الإمام الصادق‏، عن أبيه: «أنه‏ مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها، فقيل لرسول الله‏: لو قوّمت عليهم، فغضب رسول الله‏ حتى عرف الغضب في وجهه، فقال: أنا أقوّم عليهم؟! إنما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء»(١). فهذا الخبر يكشف عن الفعل النبوي في إجبار المحتكرين على عرض سلعهم في السوق.

وقد يناقش في الاعتماد على هذه الرواية من جهات:

أولاً: بما ذكرناه سابقاً، من ضعفها السندي بطريقي الطوسي والصدوق معاً، فلا نعيد.

ثانياً: إنّ هذه الرواية غاية ما تدلّ عليه فعلٌ نبوي، والفعل دليلٌ صامت مجمل، فلعلّ هناك حالةً استثنائية أو عنواناً زمنياً فرض ذلك، مما لا يسمح لنا بالخروج بحكم شرعي إلهي عام.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأنّ الرواية ولو كانت مجملةً لكنها على أيّة حال

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٦١ ـ ١٦٢؛ والاستبصار ٣: ١١٤ ـ ١١٥؛ والتوحيد: ٣٨٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٥.

تثبت أنّ الإجبار مشروع من طرف وليّ الأمر، والفعل النبوي ليس عبثياً ولا صادراً عن تشهي فاعله، فلابد أن يفرض تعبيراً عن حكم شرعي إلهي يسمح للحاكم بالإجبار على البيع[١].

إلا أنّ هذا الجواب لا ينفع؛ لأنّ الفقهاء والأصوليين عندما يتحدّثون عن الصمت في الأفعال لا يمنعون عن إثبات الجواز في الجملة من خلالها ولو بعنوان ثانوي، لكن ما يقولونه هو أنّه حيث لا نعرف مبرّرات الفعل ولا يحكي الفعل في حدّ ذاته عن حدوده ومنطلقاته ومساحته، لهذا نصفه بالصمت والإجمال، والأمر هنا كذلك فإنّ أصل إفادة هذا الفعل لوجود حقٍ ما للحاكم في ظروفٍ ما أن يمنع عن الاحتكار ثابتٌ، لكنّ هذا لا يسمح للحاكم الآن بالإجبار إلا في نفس الحدود المفروضة المتيقّنة، مع أننا لا نعرفها، وهذا هو الإجمال. فلكي يتمّ الجواب هنا لابدّ من فرض قدر متيقّن ليكون الاستدلال بالفعل النبويّ المذكور جيداً، فمن تصوّره في المقام أمكنه الأخذ به.

ثالثاً: إنّ هذا الفعل النبوي قد يكون حكومياً ولايتياً ومن ثم يفقد بُعده الإلهي الثابت.

وأجيب أيضاً بأن الوظيفة الأساسية للنبيﷺ هي تبليغ الأحكام الإلهية بالقول والفعل والتقرير، والحكومية والزمنية حالة طارئة تحتاج إلى شاهد ودليل وهو مفقود هنا، بل حتى لو كان المورد حكومياً فإنّ هذا لا ينافي مرجعيّته وصيرورته مشمولاً لأدلّة حجية السنّة الشريفة ما لم تثبت زمنيته، ولا دليل عليها هنا[٢].

(١) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

وقد أجبنا سابقاً عن هذا النمط من فهم الحكم الولايتي فلا نعيد، ونضيف هنا بأنّ الحديث عن أنّ الأصل في النبي هو تبليغ الأحكام الإلهية الثابتة سبق أن ناقشناه في أبحاثنا الأصولية في حجية السنّة[1]. وأنه مصادرة لا دليل عليها، ويزداد حالها وضوحاً هنا فإنّ المجيب يجعل الأصل في الفعل النبوي أيضاً ـ وليس فقط القول ـ هو التبليغ، وهذا ما يصعب جداً إثباته، لاسيما مع نبيّ مارس السلطة وقضايا السلم والحرب وأقام مجتمعاً رجع في كلّ شؤونه إليه، فمن أين نعرف أنّ الأصل في أيّ فعلٍ يفعله هو أنه يريد أن يبلّغ حكماً شرعياً إلهياً بالمعنى الذي طرحه المجيب؟! وبهذا كله يظهر أنّ الاستناد إلى هذا الخبر غير جيّد.

٢ ـ خبر حذيفة بن منصور (أو عبد الله بن منصور)، عن أبي عبد الله، قال: «نفد الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاه المسلمون، فقالوا: يا رسول الله، قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء إلا عند فلان فمره يبيعه الناس، قال: فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا فلان، إنّ المسلمين ذكروا أنّ الطعام قد نفد إلا شيئاً عندك، فأخرجه وبعه كيف شئت، ولا تحبسه»[2]. فإنّ هذا الحديث يدلّ على تدخّل النبي للمنع من الاحتكار[3].

ويناقش أولاً: إنّ الحديث ـ كما قلنا سابقاً ـ ضعيف السند بمحمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته عندنا.

ثانياً: بما ذكره العلامة شمس الدين من أنّ غاية ما في هذا الحديث أنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمر المحتكر بإخراج السلع وبيعها ونهاه عن حبسها، وهذا لا يعبّر

---

(١) حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٧١١ ـ ٧١٢.

(٢) الكافي ٥: ١٦٤؛ والاستبصار ٣: ١١٤.

(٣) اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (المكاسب المحرّمة): ٢٦٠.

عن إجباره له[١].

وهذه الملاحظة النقدية في محلّها حيث لا يفوح من الحديث إلا رائحة تدخّل النبي في الموضوع، أما الإجبار وأمثاله فلا يفهم منه، ما لم نثبت أنّ أمر النبي بمثل إلقاء خطبة أمام الملأ يخلق ظاهرة إجبار اجتماعي، كما لعلّه ليس بالبعيد.

ثالثاً: نحتمل جدّاً أنّ هذا الحديث خاصّ بحالة مطالبة المسلمين للحاكم بالتدخّل، فلعلّه لا يجوز له التدخّل إلا عند مطالبتهم، كون ذلك من حقوقهم العامّة التي إن لم يطالبوا بها سقطت، وحيث إنّ مورد الرواية هو حالة المطالبة فيقتصر فيها على حدودها.

٣ ـ ما جاء في العهد العلوي إلى مالك الأشتر: «فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه.. فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقب في غير إسراف»[٢]. فإنّ هذا الحديث دالّ على أنّ الرسول والحاكم له حقّ الإجبار والإلزام، فإنّ طلب أمير المؤمنين من مالك أن يمنع، والتعليل بالمنع النبوي، ثم وضع عقوبة شاهدٌ واضح على مسألة الإلزام والإجبار[٣].

وهذا البيان إن قصد منه ضمّ جميع هذه العناصر إلى بعضها، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الموجّه إليه الخطاب بالمنع هو والي مصر فهو جيّد ومفيد، وإلا فإنّ الاقتصار على جانب العقوبة لا ينفع؛ لأنّ العقوبة لا تعني الإجبار بالضرورة بتمام معانيه، بل قد رأينا تفكيك بعض فقهاء أهل السنّة بين العقوبة والإجبار.

---

(١) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) نهج البلاغة ٣: ١٠٠.

(٣) انظر: المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٥٦؛ والشفيعي، الاحتكار: ٩٦؛ وشمس الدين، الاحتكار: ١٩٠.

نعم، ورد في خبر دعائم الإسلام ـ وهو مرسل ـ عن عليعليه السلام أنه كتب إلى رفاعة ـ قاضيه على الأهواز ـ :«إنْهَ عن الحكرة، فمن ركب النهي فأوجعه، ثم عاقبه بإظهار ما احتكر»(١). حيث جعل إظهار البضائع بعينه عقوبةً، ممّا يربط بين مفهومي العقوبة والإجبار على البيع.

وعلى أية حال فقد توقفنا سابقاً في سند العهد العلوي، إضافة إلى إرسال خبر الدعائم.

وعليه، فكلّ الأخبار الخاصّة هنا ضعيفة السند وبعضها ضعيف الدلالة وهي قليلة جدّاً، بل لو سلّمنا بمرجعيّة النصوص الحديثية الخاصّة هنا فهي تدلّ على أنّ حقّ الإجبار من وظيفة الحاكم أو من نصبه كما هو واضح؛ إذ ليس فيها أيّ كلام عن غيرهما في تولّي هذا الأمر، فإذا جعلت مرجعاً لم يعط هذا الحقّ لعدول المؤمنين إلا بضم قاعدة عامة بديلة.

وبهذا يظهر الاختلاف بين الأدلّة الثلاثة هنا، فالأول يثبت الحقّ لكلّ مسلم على المشهور، فيما يختصّ الأمر على الثاني والثالث بالحاكم أوالمسؤول من قبله، وعلى تقدير فقدهما يرجع إلى النظرية السياسية العامة في هذا الموضوع.

كما قد تبيّن من نوعية الأدلّة السابقة أنّ الدليل الأول يجعل الإجبار وظيفةً إلزامية على الدولة، وأما الثاني فيصيّره حقاً ما لم يبلغ الاحتكار حدّ الضرر أو الإخلال بالنظام العام، وأما دليل النصوص الخاصّة فخبر غياث بن إبراهيم وخبر حذيفة بن منصور لا يدلان على أزيد من الحقّ، إذ ليس فيهما أية إشارة إلى أنّ الفعل النبوي كان على نحو الإلزام لشخص النبيصلى الله عليه وآله وسلم بفعل ذلك، أما العهد العلوي

(١) دعائم الإسلام ٢: ٣٦.

فظاهره أمر مالك الأشتر بالمنع من الاحتكار وبالعقاب عليه، مما يفهم منه وجوب ذلك على الوالي، إلا إذا قيل بعدم كونه واجباً على الحاكم، بل جائز، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد استخدم حقّه هذا بإلزام واليه فصار الإلزام ثانوياً في حقّ الوالي، وإن أفاد العهد العلوي الحرمةَ أولياً بملاحظة نفس الاحتكار، كما أسلفناه في محلّه.

٢.٧. هل يجوز التسعير على المحتكر؟

ذهب الكثير من الفقهاء ـ وقيل: هو الأشهر[١] ـ إلى أنّ إعطاء الدولة حقّ إجبار المحتكر على البيع أو إلزامها بذلك لا يعني أنّ لها الحقّ في وضع سعر محدّد له[٢]، وذكر بعضهم أنّ لها ذلك لو تشدّد المحتكر في السعر ورفعه بشكل مفرط بعد عرضه البضاعة في السوق[٣]، لكنّ فريقاً منهم جعل حقّ الدولة ـ على تقدير التشدّد في السعر ـ في أن تلزمه بالتخفيض لا أن تعيّن له السعر من طرفها[٤]، واحتاط

(١) الطباطبائي، الشرح الصغير في شرح مختصر النافع ٢: ٣٨؛ وآل عصفور البحراني، الأنوار اللوامع ١١: ٩٩.

(٢) الطوسي، المبسوط ٢: ١٩٥؛ والمختصر النافع: ١٢٠؛ وشرائع الإسلام ٢: ٢٧٥؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٥٦؛ وتبصرة المتعلّمين: ١٢٠؛ والسرائر ٢: ٢٣٩؛ والنهاية: ٣٧٤؛ وتحرير الأحكام ٢: ٢٥٥؛ وغنية النزوع: ٢٣١؛ وكشف الرموز ١: ٤٥٦؛ والقطّان الحلي، معالم الدين في فقه آل ياسين ١: ٣٣٧.

(٣) الوسيلة: ٢٦٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٩٣؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ١٤؛ وجامع المقاصد ٤: ٤٢؛ والجامع للشرائع: ٢٥٨؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٤٨٦؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٣٠؛ وابن فهد، المقتصر: ١٦٨؛ والتنقيح الرائع ٢: ٤٣؛ ومختلف الشيعة ٥: ٧٢؛ واللمعة: ١١٠؛ والدروس ٣: ١٨٠؛ والحدائق الناضرة ١٨: ٦٤.

(٤) مفاتيح الشرائع ٣: ١٧؛ والشرح الصغير في شرح مختصر النافع (حديقة المؤمنين) ٢: ٣٨؛ وحسن كاشف الغطاء، أنوار الفقاهة (كتاب المكاسب): ١٤٨؛ وكلمة التقوى ٤: ٢٧ ـ ٢٨؛

بعضهم في عدم تعيين السعر له إلا مع الإجحاف، فيفرض عليه النزول، فلو أصرّ على عدم تعيين سعرٍ عيّنت له الأسعار[1].

وفي المقابل خالف بعض الفقهاء، فذهب إلى أنّ للسلطان التسعير هنا بما يراه من المصلحة على أن لا يكون هذا التسعير مما يلحق الخسارة بأصحاب السلع[2].

أما على مستوى الفقه غير الإمامي، فالمنسوب إلى الشافعية والحنابلة والشوكاني هو القول بحرمة التسعير.

ومن الواضح أنّ هذه المسألة التي نحن فيها تأتي بعد الفراغ عن أنّ الدولة ليس لها ـ من حيث المبدأ ـ التدخّل في الأسعار بشكل عام، بصرف النظر عن المحتكر وعدمه، وإلا فإذا بنى الفقيه من دليل آخر على أنّ الدولة تملك هذا الحقّ فسيكون حقّها في التسعير للمحتكر ثابتٌ بشكل طبيعي إن لم يكن بطريق أولى.

والذي يحول دون ثبوت الحقّ لأحد في التسعير على المحتكر جملة أدلّة بعد استبعاد دليل الإجماع كما صار واضحاً من حاله:

الدليل الأول: الاستناد إلى أنّ التسعير على المحتكر مخالفٌ للقواعد الفقهية العامّة في نظرية الملكية في الفقه الإسلامي، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم[3]، وليس لأحد الحقّ في التدخّل في أموالهم بدون رضاهم إلا بدليل، فلو ألزم بسعر خاص وهو لا يرضى فإنّ المال المأخوذ منه سيكون عن غير طيب نفس[4]، ومن

ومستند الشيعة ١٤: ٥٢؛ وهداية العباد ١: ٣٤٨.

(١) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٢.

(٢) المقنعة: ٦١٦؛ والمراسم العلوية: ١٨٣.

(٣) رياض المسائل ٨: ١٧٦؛ ومهذب الأحكام ١٦: ٣٤؛ ونيل الأوطار ٣: ٣٣٥؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٣٦١.

(٤) مختلف الشيعة ٥: ٧٢.

الواضح أنّ ذلك مخالفٌ للأوليات الفقهية.

وهذا الدليل جيد إذا لم يثبت دليل آخر يقدّم عليه مثل قاعدة نفي الضرر ببعض معانيها ونحو ذلك، من هنا يمكن الأخذ بهذا الدليل حتى حين.

الدليل الثاني: ما استند إليه بعض الفقهاء من أصالة عدم نفوذ حكم أحد على غيره في شيء إلا بدليل، ومن ذلك أن يفرض عليه سعراً خاصّاً في معاملاته المالية، والمفروض أنه لا توجد أيّ مستندات في النصوص الدينية حول هذا الأمر، فلا يجوز التسعير مطلقاً[١]، وإثبات حقّ التسعير حكمٌ شرعي بحاجة لدليل[٢].

وهذا الأصل جيد، إلا أنّه يتبع نظرية الفقيه في ولاية الدولة، فإذا ذهب إلى الولاية العامّة للفقيه فإنّ هذا الدليل يكون محكوماً لما دلّ على سلطنة الفقيه على الأموال بما فيه الصالح العام، وإذا ذهب إلى ولاية الدولة في حدود معينة فلابدّ من النظر في أنّ قضية التسعير على المحتكر هل تكون مشمولةً لهذه الحدود فيجوز التسعير أم لا؟

الدليل الثالث: النصوص الخاصّة، وهي عبارة عن الخبرين المتقدّمين عن حذيفة بن منصور وغياث بن إبراهيم، وقد ادّعى ابن إدريس الحلّي أنّ الأخبار عن الأئمة الأطهار قد تواترت في ذلك[٣].

والذي يبدو أنّ نظر ابن إدريس كان إلى مجمل أخبار نفي التسعير الأعمّ من حال الاحتكار وعدمه، فإنها تربو على عشرة روايات لو أدخلنا روايات أهل السنّة في الحسبان، لكن حتى هذا المقدار يصعب تحصيل التواتر منه، على بحثٍ نتركه إلى

(١) رياض المسائل ٨: ١٧٦؛ وكشف الرموز ١: ٤٥٦؛ ومهذب الأحكام ١٦: ٣٤.

(٢) السرائر ٢: ٢٣٩.

(٣) المصدر نفسه.

مسألة التسعير، وإلا فلو اقتصرنا على روايات التسعير في خصوص حال الاحتكار فهي قليلة جداً لا تبلغ حدّ التواتر حتماً. كما أنه قد تقدّم سابقاً أنّ هاتين الروايتين ضعيفتا السند أيضاً فلم يسلم خبرٌ صحيح ولا متواتر في النهي عن التسعير على المحتكر بالخصوص.

لكن لو صرفنا النظر عن هذه الجهة، فلا ينبغي التوقّف في أنّ خبر غياث بن إبراهيم دالّ على مرجوحية التسعير بل حرمته، بمعنى أنه ليس من حقّ حتى النبي أن يتدخّل في تقويم الأسعار، وأنّ هذا الأمر متروكٌ إلى الله تعالى بوصفه حاكم عالم التكوين، وإلا فلا معنى لغضبه وتعجّبه مما طلبه منه المسلمون بالتقويم، ثم التعليق على ذلك بأنّ الأمر محصور بالله تعالى مستخدماً أداة الحصر (إنما)، فيكون هذا الخبر سالباً الدولة حقّ التسعير لا ساكتاً عن ذلك فحسب.

من هنا، لا نجد تفسيراً معقولاً لما ذكره العلامة شمس الدين، من أنّ خبر غياث بن إبراهيم لا يدلّ سوى على أنّ التسعير لم يشرّع في الإسلام لا أنه محرّم، وهناك فرقٌ بين عدم وجود شريعة التسعير في الفقه الإسلامي وكون التسعير غير مشروع في حدّ نفسه حتى نسلبه عن الحاكم أيضاً، والغضب النبوي الذي يفهم من الحديث غير دالّ بنفسه على الحرمة، إذ لعلّه من جهة خصوصية في السؤال أو في السائل أو نحو ذلك، مما يجعل الغضب مجملاً فيعقّد إمكانية استفادة التحريم منه[1].

إذ لو كان هذا التفسير صحيحاً من الشيخ شمس الدين، فلماذا رفض الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يسعّر ما دام التسعير مشروعاً، حاصراً التسعير بالله تعالى؟! كما أنّ

(١) شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ٢١٠ ـ ٢١١.

غضبه واضحٌ تعلّقه بالعَرْض الذي قدّم له، فلا معنى لجعله مجملاً. ولو كان المورد حالةً خاصّة فلا معنى للتعليل العام بحصر التسعير بالله سبحانه.

وقد يقال ـ كما ذكره الشيخ المنتظري ـ بأنّ هذا الحديث ناظرٌ إلى الحال الطبيعي، حيث طلب المسلمون التقويم فرفض الرسول معلّلً بأنّ الأسعار الطبيعية ترجع إلى الله ولا يراد الأسعار المجحفة والظالمة، وهذا يعني أنّ التصرّف في الأسعار الطبيعية غير جائز بخلاف الأسعار الظالمة[1]، بل ذكر بعض المعاصرين أنّ النزاع هنا لفظيٌّ؛ لأنّ المانع عن التسعير يمنعه في الحال الطبيعي والمجيز يجيزه في الحال الاستثنائي[2].

لكن يمكن التعليق بأنّ نصوص التسعير على المحتكر لا تقبل هذا التفسير، وتجعله تحكّماً، حيث المفترض أنّ المسلمين عندما طالبوا النبي بالتقويم على المحتكر أنّ ذلك كان للحيلولة دون رفعه السعر بطريقة غير عادية؛ لأنّ هذا هو المترقب من المحتكر الذي نفد مع احتكاره الطعامُ من المدينة المنوّرة، ولو كان تسعير المحتكر عاديّاً فلماذا تدخّل المسلمون في هذا الأمر، فجهة مطالبة الناس بالتسعير في حال الاحتكار هو إفراط المحتكر في الثمن لا أصل أنّه يسعّر حتى لو كان تسعيره طبيعيّاً ومعقولاً، ومن ثم لا معنى لجعل النزاع لفظياً، مع صريح عباراتهم في المقام.

نعم، خبر حذيفة بن منصور لا يدلّ على عدم مشروعية التسعير؛ لأنّ المفروض فيه أنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم طلب من المحتكر أن يبيع مرخّصاً له في السعر الذي يريد، لكن لا يحقّ له حبس السلعة، وهذا الترخيص النبوي لا يكشف عن عدم امتلاك النبي ـ بوصفه حاكماً ـ لحقّ التسعير، غاية الأمر أنه لم يمارس هذا الحق، نعم القول

---

(١) المنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) الشفيعي، الاحتكار: ١٠٣.

بوجوب التسعير ينافيه هذا الخبر.

وعلى أية حال، فلا يوجد دليل يمنع عن التسعير إلا القواعد العامة التي لابد من النظر في محكوميتها للأدلّة الأخرى.

والذي قد يصلح حاكماً على الأدلّة العامة المتقدّمة، هو:

١ـ دليل الضرر في حالة الإجحاف بالسعر، فإنّ الضرر والضرار منفيين في شريعة الإسلام وفقاً لبعض تفسيرات النفي هنا، وهذا يعني أنّه لابد من التسعير؛ إذ بدونه يلزم الضرر على عامة الناس(١).

وقد يصاغ الدليل بأنّ في الإجحاف في السعر ضرراً على الناس، ولابدّ للحاكم من رفع الضرر هذا(٢)، وكأنه لوجوب دفع الضرر عن المسلمين على من يقدر على ذلك.

ويمكن أن يناقش أولاً: إنّ دفع الضرر في حال الإجحاف يمكن تحقّقه دون تدخل في القيمة ووضع سعرٍ بعينه؛ وذلك أنّ الدولة إذا رأت الضرر والإجحاف أمكنها التدخل بإلزامه بالتخفيض دون تعيين سعرٍ له، ومن هنا ذهب بعض الفقهاء ـ كما قلنا ـ إلى اختيار أمره بالتخفيض مع الإجحاف دون تسعير بعينه؛ لأنّ الأدلّة تفي بهذه النسبة من تدخّل الدولة.

وناقش بعضهم في ذلك، بأنّ الحديث عن أمره بالتخفيض دون تعيين سعر له، أمرٌ له حالتان:

الأولى: أن يكون تحديد التخفيض بتحديده للسعر في الجملة، كأن يقول له:

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ١٨: ٦٥؛ والروضة ٣: ٢٩٩؛ والمكاسب ٤: ٣٧٤؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٣٦٢.

(٢) انظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: ٧٣٠، ط الرياض.

عليك أن تبيع ما بين السعر الفلاني والآخر الفلاني، مثل أن تبيع بين عشرة دراهم وعشرين، وفي هذه الحال سيكون هذا تسعيراً، بل يلزم منه نقض الغرض؛ لأنّ المشتري سيطالب بأدنى الحدين والبائع سيطالب بأعلاهما فتقع المنازعة.

الثانية: أن يتمّ الاقتصار على نهيه عن الإجحاف دون أيّ تحديد ولو كان إجمالياً، وهذا مما لا فائدة منه؛ لأنه مجرّد اكتفاء بالموعظة التي قد لا تفيد في دفع الضرر على الناس. فلا يعود هناك معنى لأصل هذا القول، فضلاً عن أن يجعل مناقشةً لدليل نفي الضرر[1].

ويجاب بأنّ الحالة الأولى ولو سمّيت تسعيراً إلا أنه إذا وفى بها الدليل ورفع الحاجة من خلالها فلا يصحّ مع ذلك إطلاق القول بالتسعير ولو بغير هذه الطريقة، كما يظهر من كلمات القائلين بالتسعير مع الإجحاف.

يضاف إلى ذلك أنه لا معنى لفرض نقض الغرض وتنازع المشتري والبائع؛ لأنّ الحاكم أعطى الخيار للبائع في البيع ضمن الحدّين، فيكون تعيين السعر ضمن الحدّين من حقوقه، رجوعاً إلى القواعد العامّة التي لا دليل على إخراجها في هذا المقدار، فما هو الموجب لإعطاء المشتري الحقّ حينئذٍ حتى ينازع البائع؟!

وأما الحالة الثانية، فلا تقف عند حدود الموعظة؛ لأنّ الدولة تمارس منعاً للبائعين عن أن يبيعوا بالسعر المجحف؛ فإذا خفّضوا السعر نظرت الدولة في سعرهم الجديد فإن ألحق الضرر طالبتهم بالمزيد من التخفيض إلى أن يبلغوا حداً لا يعلم شمول الضرر له، فلا يعود لها حقّ التدخل الإلزامي بالقوّة.

ثانياً: إنّ قاعدة الضرر ترفع الحكم الضرري، ولكنها غير قادرة على وضع حكم، وهو هنا حقّ التسعير للدولة في حال إجحاف البائعين المحتكرين؛ لأنها

---

(١) انظر: شمس الدين، الاحتكار: ٢١٩.

تنفي ولا تثبت، وقد توصّل البحث العلمي إلى الطابع النافي غير المثبت لقاعدة نفي الضرر.

وقد يجاب أولاً: إنّ قاعدة الضرر ترفع سلطان المالك على ماله بمقدارها فيخرج عن تحت سلطنة المالك ويدخل في سلطنة الحاكم، فلا تنافي الروح العامة للقاعدة تطبيقها فيما نحن فيه[1].

ويرد عليه أنّ إسقاطها سلطنة المالك بمقدار الضرر يمكن تصوّره؛ لأنه حيثية نفي تفي به القاعدة؛ لكنّ النقاش في ثبوت التسعير ضمن حقّ الدولة وصيرورة الحاكم قادراً على التسعير، فإنّ هذا هو الأمر الإثباتي في المقام، ولم يشرح المجيب هنا كيف ثبت بهذه القاعدة دخول السعر تحت سلطان الحاكم؟!

وإذا قيل بأنّ قاعدة نفي الضرر تسقط سلطنة المالك الخاصّ، فيما عموم ولاية الحاكم يجري في هذا المال حينئذٍ بلا معارض، فيثبت له حقّ التسعير، كان الجواب بأنّ سقوط سلطنة المالك كان بمقدار الإجحاف، فيكون ثبوت سلطنة الحاكم بمقدار رفع الإجحاف، وهذا غير التسعير الذي يحوي تحديداً إضافيّاً كما قلنا.

ثانياً: إنكار أنّ القاعدة ذات طابع نافٍ فقط، والقول بأنّ نفي الضرر لو توقف على إثبات حكم كان مثبتاً له[2]. وهذه مناقشة كبروية مقبولة في الجملة، تراجع في محلّها، لكن غاية ما تثبته هنا هو حقّ الدولة في التدخّل لرفع الإجحاف لا التسعير الذي فيه حظّ أكبر من التدخّل.

ثالثاً: لسنا بحاجة أساساً لقاعدة نفي الضرر، بل قد لا تصحّ هنا؛ لأنّ الضرر آتٍ من البائع في اختياره السعر الأعلى لا من الشريعة كما قد يقال، بل يمكن

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه.

صياغة الدليل ـ كما قلنا ـ بطريقة أخرى لا يرد معها الإشكال، وذلك بأن نقول بأنّ الدولة ملزمة بدفع الضرر عن مواطنيها وعامّة المسلمين فيجب عليها دفع هذا الضرر عنهم، وليس هذا من تعارض ضرري المشتري والبائع؛ فإنّ المشتري يتضرّر لكنّ البائع لا يربح الزائد، وعدم الربح الزائد ليس ضرراً دائماً، بل لو سلّم التعارض قدّم الضرر العام على الخاص لأرجحيّته؛ ولأنّ القاعدة امتنانية بالمعنى الجمعي كما قلنا سابقاً عند الحديث عن دليل البراءة.

وهذا يثبت للدولة حقّ التدخل لرفع الإجحاف، لا للتسعير بعينه كما هو واضح.

والمتحصّل مما تقدّم أنّ دليل الضرر ـ كيفما فسّر ـ لا يسمح للحاكم بالتسعير، فنخرج عن مقتضى القواعد العامة المتقدّمة بمقدار رفع الإجحاف المضرّ دون التسعير.

٢ ـ إن يُرجع إلى نفس أدلّة حقّ الدولة في الإجبار على البيع، فإنّ هذه الأدلّة لا معنى لها مع عدم التسعير؛ لأنّ الفائدة منها سوف تزول لو تشدّد البائعون في الأسعار، وسيبقى المال على حاله، فيعود محذور الاحتكار مجدّداً وتظلّ روحه قائمة(١).

وقد بات الجواب عن هذا الدليل واضحاً؛ فإنّ الإجبار يظلّ مفيداً مع إلزامه بالتخفيض عن السعر المطروح دون تعيين سعر بديل له، كما قلنا في مناقشة دليل الضرر.

٣ ـ الرجوع إلى أدلّة ولاية الدولة والحاكم، فإنّ الأسعار من الشأن العام الذي تكون للحاكم فيه ولاية، فيرجع إلى دليل الولاية لإعطاء الحاكم الحقّ في التسعير في

---

(١) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٤٠٩؛ ورياض المسائل ٨: ١٧٦؛ ومفاتيح الشرائع ٣: ١٧؛ والخميني، البيع ٣: ٤١٦ ـ ٤١٧.

مورد الإجحاف.

وهذا الكلام جيد ـ كما قلنا سابقاً ـ لكنّه محدود بالنظرية الفقهية السياسية التي يراها الفقيه من حيث حدود ولاية الدولة والحاكم، فلو كانت عامةً، كما في الولاية العامة للفقيه، كان له التسعير حتى دون إجحاف، بل دون احتكار، كما هو واضح.

٤ ـ أن يلتزم بحرمة الإجحاف في الأسعار في حدّ نفسه، ويكون ذلك حكماً شرعياً إلهياً في تحديد الزيادات الربحية للتجّار والملاك، فإذا أجحف كان من حقّ الدولة أو الناس الإلزام بسعر معين من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا الكلام مبنيٌّ على الحرمة، ولو سلّمت أمكن الاكتفاء بالتخفيض دون تسعير، هذا على تقدير إمكان التمسّك بأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل المقام كما ألمحنا سابقاً.

نعم قد يستفاد التسعير من العهد العلوي: «وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»، لكنه لا يدلّ ـ لو سلّم صدوراً ـ على أزيد من التوازن في الأسعار، لا تسعير الحاكم نفسه.

والنتيجة إنه لا يحقّ للدولة ـ بصرف النظر عن كبرى النظرية السياسية ـ التسعير على البائع المحتكر، وإنما لها أن تلزمه بالتخفيض إلى الحدّ الذي يرفع الضرر، على أن تراعى مصالح البائعين أيضاً ضمن توازن المصلحة العامّة، فالقول الثالث من الأقوال المتقدّمة هو الصحيح.

٣. ٧. عقوبة الاحتكار

بعد الفراغ عن ثبوت حرمة الاحتكار وعدم الاقتصار على الكراهة، يأتي الحديث عن وجود عقوبة شرعية دنيوية فيه بصرف النظر عن العقاب الأخروي،

وبصرف النظر عن اعتبار التسعير عقوبةً كما تقدّم عن بعضهم[١]، وإن كان في اعتبار التسعير عقوبةً نظر، فضلاً عن أنّ النصوص والأدلّة التي استند إليها في التسعير لا تستبطن ولا تستدعي مفهوم التعزير.

وعلى أية حال، فلم يرد في نصّ الشرع عقوبةٌ خاصّة على الاحتكار حتى لو ارتكبه فاعله عدّة مرات، من هنا لا يندرج الاحتكار في المخالفات الشرعية والقانونية الثابتة في موردها حدودٌ شرعية في العقوبات، ولذا يظهر في كلمات الفقهاء والباحثين الذين تعرّضوا لهذا الموضوع أنّ الثابت هنا هوالتعزير[٢]، وهو تلك العقوبة غير المقدّرة شرعاً والتي ينزلها الحاكم بالفاعل مقدّراً لها بما يراه صلاحاً. والمرجع في إعطاء الحاكم هذا الحقّ هنا هو تلك القاعدة الفقهية التي تتحدّث عن ثبوت التعزير في كلّ معصية، فإذا ثبتت هذه القاعدة أمكن الحكم بأنّ للحاكم الحقّ في تعزير المحتكرين، وكان بإمكانه استخدام الصيغة المناسبة من العقاب البدني أو السجن أو الإلزام بغرامات مالية أو منعه من بعض الحقوق المدنية أو التجارية أو نحو ذلك.

وإذا تجاوزنا القاعدة العامّة المذكورة، والتي لا يخلو إطلاقها من نظر نتركه لمناسبة أخرى، قد يدّعى وجود دليل خاص في المقام على وجود عقوبة، وهو عبارة عن بعض النصوص الخاصّة وهي:

١ـ ما تقدّم في العهد العلوي: «فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه من غير إسراف»، فهو يدلّ على إعطاء الوالي صلاحية إنزال العقوبة بالمحتكر بعد نهيه، على أن تكون العقوبة متوازنة ومعقولة.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: أسامة السيد عبد السميع، الاحتكار: ١٠٥، ١٠٧.

(٢) انظر: العلامة الحلي، نهاية الإحكام ٢: ٥١٥ (متحدّثاً عن مخالفة تسعير الإمام بعد الاحتكار)؛ والبحر الزخار ٣: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

لكن قد تقدّم أنّ هذا العهد غير تامّ السند.

٢ ـ الخبر المتقدّم في دعائم الإسلام، عن الإمام علي عليه السلام أيضاً في كتابه إلى رفاعة ـ قاضيه على الأهواز ـ: «إنْهَ عن الحكرة، فمن ركب النهي فأوجعه، ثم عاقبه بإظهار ما احتكر».

لكن تقدّم أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال.

٣ ـ خبر الحكم (أبي الحكم) قال: أخبر علي برجل احتكر طعاماً بمائة ألف فأمر به أن يحرق[1].

ومن البعيد أن يكون المحرَق هو الشخص، لهذا يفهم من هذا الحديث أنّ الإمام علياً أحرق الطعام المحْتَكَر عقوبةً للمحْتَكِر.

إلا أنّ هذا الخبر يناقش بأنّه إذا أحرق علي بن أبي طالب الطعام المحتكَر قبل تأمين بديله للناس فهذا خلاف الغرض؛ إذ ما معنى الإحراق حينئذٍ إلا المزيد من الضيق على الناس؟! وإذا كان الإحراق بعد تأمين البديل للناس فلا نجد ذلك منسجماً مع القواعد العامة في النهي عن الإسراف، وقد كان يمكن مصادرة المال المذكور وبيعه ويعود الربح كلّه إلى بيت المال، فما معنى إحراق النعم الإلهية من الأطعمةالتي بها حياة الناس؟!

لهذا لا نتعقّل مثل هذا الفعل من الإمام علي، ولا سكوت الصحابة أيضاً عن ذلك، اللهم إلا أن تكون هناك خصوصيات ذات طابع استثنائي والعلم عند الله.

يضاف إلى ذلك كلّه، أنّ في سند هذا الحديث ليث بن أبي سليم، وهو رجل مجهول الحال عند الإمامية، ومضعّف في جهات من حديثه عند أهل السنة[2]، فمن

(١) ابن أبي شيبة، المصنّف ٥: ٤٧؛ وابن حزم، المحلّى ٩: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) راجع: المزي، تهذيب الكمال ٢٤: ٢٧٩ ـ ٢٨٨؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥:

هنا لا يصحّ هذا الحديث أيضاً.

٤ ـ خبر عبد الرحمن بن قيس، قال: قال حبيش (قيس): أحرق لي علي بن أبي طالب بيادر بالسواد كنت أحتكرها، لو تركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة[١].

ويرد على هذا الخبر ما أوردناه على سابقه، إضافةً إلى أنّ عبد الرحمن بن قيس الوارد في السند مجهول الحال، والظاهر أنه الكندي، بقرينة الرواية عن أبيه، ولا أقلّ من تردّده بين الثقة وغيره[٢].

وعليه، فلم يقم دليل معتبر خاصّ على ثبوت التعزير والعقوبة في حقّ المحتكر، فإن ثبتت القاعدة العامة المتقدمة ثبت التعزير وإلا أشكل الأمر، وفي عموم هذه القاعدة عندي نظر يبحث في محله إن شاء الله.

نتيجة البحث

الاحتكار ـ بمعناه في الفقه الإسلامي ـ حرام إذا ألحق الضرر (وليس عدم النفع فقط) بالمجتمع أو الدولة الإسلامية، ضرراً لا يقف عند الحدود الفردية لزيدٍ أو عمرو وإنما يعيّنه خبراء الاقتصاد بما يملكون من رؤية متشابكة لمجمل عناصر الاقتصاد ومكوّناته.

ولا يشترط في تحريم هذا الاحتكار قصد زيادة الثمن بل يحرم في كل غرض لا يعود لمؤونة نفسه وعياله مما يكون ادّخاراً. ولابد من عدم توفر السلعة في السوق حتى يصدق الاحتكار المحرم. كما أن الاحتكار متقوّم بالحبس للسلع فلو عرضها

---

١٤٣ ـ ١٤٤، رقم: ٩٧٩٥ ـ ٩٧٩٦.

(١) ابن حزم، المحلّى ٩: ٦٥؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٥: ٤٨.

(٢) انظر حوله: ابن حجر، تقريب التهذيب ١: ٥٨٧.

بأسعار مرتفعة لم يكن احتكاراً ولو حرم فمن جهةٍ أخرى.

ولا يوجد في الاحتكار أيّ تحديد زماني خاصّ، بل الأمر يتبع طبيعة السوق والمصالح العامّة، كما لا يشترط فيه أن يكون حصول المحتكر على البضائع عبر الشراء السابق بل يتم في أيّ شكل من أشكال تملّك البضائع، ولو فرض أخذ الشراء السابق قيداً فليس له زمان خاص أو مكان كذلك.

كما يشمل التحريم الاحتكار المضرّ والاحتكار المفضي إلى التضييق على الناس، بمعنى سلب حقها العام في توافر السلع الضرورية والحاجية.

ولا يشترط في تحريمه كون المحتكر عليه مسلماً بل يكفي كونه محترم النفس والمال، كما لا يلزم أن يكون المحتكر شخصاً واحداً بل يستوعب الفرد والشركات والجماعات.

أما مجال الاحتكار وموارده فهي كل أمر من طعامٍ أو غيره يكون في احتكاره ضرراً على الناس أو سلباً لحقها في الحاجيات الضرورية.

ويجوز للحاكم إجبار المحتكر على البيع ونحوه وعرض السلعة، لكن لا يحقّ له التسعير له ـ بصرف النظر عن نظرية التسعير العامّة ـ ولو أجحف كان بإمكانه مطالبته بالتخفيض حتى يزول الإلحاق والإضرار. ولا عقوبة خاصّة للاحتكار إلا إذا ثبت التعزيز في كل حرام شرعي يُرتكب.

هذا، والاحتكار بمفهومه الفقهي يغاير مفهومه الاقتصادي الحديث، فلا ينبغي الخلط بين الاثنين. والله العالم.

حلق اللحية

دراسة استدلالية في ضوء الفقه الإسلامي

تمهيد

تعدّ مسألة حلق اللحية من القضايا الابتلائية، لاسيما في العصر الراهن، حيث تتداخل تأثيراتها بين المستوى الفردي الخاص والمستوى الاجتماعي العام، وقد طرحت بقوّة في الآونة الأخيرة بعض الآراء التي ذهبت إلى رفض فكرة تحريم الحلق الشائعة[1]، وتمّ تداول هذا الموضوع مؤخراً على نطاق واسع، لا سيما في الأوساط السنّية. وسوف ندرس بعون الله تعالى هذا الموضوع مستعرضين الآراء والوجوه والمستندات.

١. اللحية في اللغة والاصطلاح الفقهي

قال الجوهري: «اللحى: منبت اللحية من الإنسان وغيره، والنسبة إليه لحوي.. واللحية معروفة»[2]. وقال ابن فارس: «اللام والحاء والحرف المعتلّ: أصلان صحيحان، أحدهما: عضو من الأعضاء، والآخر قشر شيء. فالأولى اللحى: العظم الذي تنبت عليه اللحية من الإنسان وغيره، والنسبة إليه لحوي. واللحية: الشعر، وجمعها لحى..»[3].

---

(١) انظر: فضل الله، فقه الشريعة ٢: ١٧٠، دار الملاك، ط٢، ٢٠٠٠م؛ وعبد العزيز بن الصدّيق الغماري، إفادة ذوي الأفهام بأنّ حلق اللحية مكروه وليس بحرام: ٤٣، تحقيق وتقديم: العايش هادي، دار الآثار الإسلامية للطباعة والنشر.

(٢) الجوهري، الصحاح ٦: ٢٤٨٠.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٤٠.

وقال ابن منظور: «الأغرّ من الرجال: الذي أخذت اللحية جميع وجهه إلا قليلاً كأنه غرّة»[١]، وقال: «ورجل مخروط قليل اللحية. والمخروط من اللحاء: التي خفّ عارضاها..»[٢]. وقال: «.. ابن سيده: اللحية اسم يجمع من الشعر ما نبت على الخدّين والذقن..»[٣].

وقال الفيروزآبادي: «اللحية ـ بالكسر ـ: شعر الخدين والذقن..»[٤].

وقال الطريحي: «العارض من اللحية: ما ينبت على عرض اللحى فوق الذقن»[٥]. وقال: «اللحية ـ كسدرة ـ: الشعر النازل على الذقن»[٦].

وقال الفيومي: «اللحية: الشعر النازل على الذقن، والجمع لحى، وتضم اللام أيضاً..»[٧].

والذي يفهم من كلمات اللغويين أنّ اللحية هي الشعر الذي يكون على الذقن والعارضين من الوجه، وفي بعض الكلمات المتقدّمة ما يفيد الاختصاص بالذقن ـ أي المقدّم ـ إلا أنه لا يواجه التفسير الأول؛ لتضارب كلام الطريحي نفسه ـ كما نقلناه ـ فتارة جعل العارض من اللحية وأخرى حصره بالنازل على الذقن، وهما مفهومان لا يجتمعان، علماً أنّ الطريحي لا يمثل معياراً مفصلياً في الفهم اللغوي لاسيما مع كونه من المتأخرين جداً. فيبقى ما ذكره الفيومي (ح ٧٧٠هـ) ولا

(١) لسان العرب ٥: ١٥؛ وانظر: تاج العروس ٧: ٣٠٧.

(٢) لسان العرب ٧: ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه ١٥: ٢٤٣.

(٤) القاموسي المحيط ٤: ٣٨٥؛ وانظر: تاج العروس ٢٠: ١٤٤.

(٥) مجمع البحرين ٣: ١٥٨.

(٦) المصدر نفسه ٤: ١١٥.

(٧) المصباح المنير: ٥٥١.

نرجّحه، لاسيما وأنّ ما ذكروه في كلمات أخر يشير إلى مفروغية دخول العارضين في اللحية، كما فيما نقلناه عن تعريف الأغرّ من الرجال، فإنه إذا اختصّت اللحية بالذقن ما كان يمكنها استيعاب تمام الوجه، والمخروطة من اللحية هي التي خفّ عارضاها، وهذا معناه دخول العارضين أيضاً، فمن ملاحظة كلماتهم في مفردات أخر يفهم بوضوح دخول العارضين والخدّين في اللحية، وسوف يأتي أنّ بعض الروايات تُفْهِم ذلك.

وأما الحلق، فمفهومه واضح وهو جزّ الشعر من أصله، بعد فرض وجود الشعر وبصرف النظر عن فرض التدخّل في بصيلات الشعر بمثل أشعّة الليزر، فلا حاجة إلى الإطالة فيه.

٢. تحريم حلق اللحية، إطلالة تاريخية

ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة حلق اللحية، إلا أنّ التتبع في كلماتهم يفضي إلى قناعة تامة بأنّ هذا الموضوع لم يكن مطروحاً في الفقه الشيعي الإمامي قبل سبعة قرون هجرية بعد وفاة النبيﷺ، فلم يتعرّض له الطوسي والمرتضى والصدوق والمفيد وابن إدريس والمحقق الحلي والعلامة الحلي وابن مجد الحلبي وأبو الصلاح الحلبي وابن زهرة الحلبي وابن البراج وغيرهم من العلماء.

ولعلّ أقدم فقيه شيعي تعرّض لهذا الموضوع هو ابن سعيد الحلي (٦٩٠هـ) في كتابه «الجامع للشرائع»، لكنّ عبارته غير ظاهرة في القول بالحرمة، فضلاً عن أن يدّعي الإجماع، والمتأخرون وإن أرسل بعضهم الحرمة إرسال المسلّمات إلا أنّ ذلك لا يدلّ على شيء ما دامت الكتب بين أيدينا غير محتوية على هذا الموضوع فلو كان لبان، هذا فضلاً عن مدركية الإجماع الواضحة على تقديره أو على تقدير الشهرة،

فلا قيمة لدعوى الإجماع هنا.

ومعه، فمن الغريب ما ذكره السيد الخوئي من دعوى إجماع الشيعة والسنّة على القول بالحرمة[١]؛ وكذلك إسناد السيد إبراهيم الزنجاني الحرمة إلى الشيعة على حدّ إسناده حرمة القمار[٢]. والصحيح ما ذكره النراقي من عدم وجود إجماع في المسألة[٣].

ومن المعلوم أنّ بعض الفقهاء من المتأخرين أنفسهم ذهبوا إلى كراهة الحلق لا حرمته، مثل السيد محمد باقر الداماد والشيخ محمد صالح الجزائري والسيد مهدي بحر العلوم والشيخ عباس الرميثي كما نسب إليهم[٤].

نعم، طرح في الفقه السني وغير الإمامي هذا الموضوع في القرون الأولى، فقد نقل تصريح الشافعي (٢٠٤هـ) بالتحريم[٥]، وهناك من ذهب إلى كراهة الحلق دون تحريمه[٦]، ونصّ الحطاب الرعيني (٩٥٤هـ) على تحريم حلق اللحية والشارب، معتبراً ذلك مثلةً وبدعة[٧]، ويفهم من أبي بكر الكاشاني (٥٨٧هـ) عدم وجوب حلق شيء من اللحية في الحج، معلّلاً ذلك بأنّ اللحية زينة الرجال وحلقها

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٠٦.

(٢) انظر: عقائد الإمامية الاثني عشرية ١: ٢٨٥.

(٣) النراقي، رسائل ومسائل ج١، ق١: ٢٦٣؛ وجعفر السبحاني، المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٤٤٧.

(٤) انظر: الطهراني، الذريعة ١٣: ٥؛ مهدي بحر العلوم، الدرّة النجفية: ٦٢؛ والفضلي، الرأي الفقهي في حلق اللحية، مجلّة المنهاج، العدد ٢١: ٤٧.

(٥) حواشي الشرواني والعبادي ٩: ٣٧٦؛ وإعانة الطالبين ٢: ٣٨٦.

(٦) انظر: إعانة الطالبين ٢: ٣٨٧، و ٤: ١٩٠.

(٧) انظر: مواهب الجليل ١: ٣١٣.

من باب المثلة[١].

وذكر البهوتي (١٠٥١هـ) أنه لا يصحّ الاستئجار لحلق اللحية، فإنّ المانع الشرعي كالمانع الحسّي[٢]، وهذا ما يفهم منه القول بالحرمة؛ إذ مع عدم الحرمة لا يصدق التعليل، بل لا موجب لعدم صحّة الإجارة.

وذكر الشوكاني تعارف قصّ اللحية عند الفرس وأنّ الشارع نهى عن ذلك[٣].

وفي جوابٍ للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، صرّح بحرمة حلق اللحية، وأنّ حالقها فاسقٌ مع علمه بالحرمة، مستدلّين على ذلك ببعض الروايات الآتية في صحيحي مسلم والبخاري[٤].

من هنا، يظهر أنّ مسألة حلق اللحية كانت مثارة في الوسط السني، أما في الوسط الشيعي الإمامي فقد بدأت بالظهور نهاية القرن السابع الهجري، وتركّزت في ظهورها هذا في القرن الرابع عشر الهجري، وفي حالٍ من هذا النوع يقوى إبطال أيّ استناد إلى الإجماع أو الشهرة شيعياً، بل إسلامياً بملاحظة مدركية الإجماع أو الشهرة، بل لقد توقّف مثل العلامة المجلسي في تحريم حلق اللحية معتبراً أنّ الأخبار الواردة في هذا الموضوع ثمّة نقاش في سندها أو دلالتها[٥].

---

(١) بدائع الصنائع ٢: ١٤١.

(٢) كشاف القناع ٤: ١٥.

(٣) نيل الأوطار ١: ١٣٦.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٧: ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٩؛ ولمراجعة الأقوال انظر: محمد بن أحمد بن إسماعيل، أدلّة تحريم حلق اللحية: ٨٨ ـ ٩٦، نشر مكتبة دار الأرقم، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

(٥) انظر: مرآة العقول ٤: ٧٩ ـ ٨٠.

٣. تحريم حلق اللحية، الأدلة والمدارك

بعد استبعاد الاستناد إلى الإجماع أو الشهرة؛ لعدم إحراز الصغرى ولا الكبرى، لابدّ من مراجعة أدلّة القول بحرمة حلق اللحية، وهي أدلّة تستند إلى القرآن والسنّة والسيرة ونحو ذلك.

٣.١. دليل الكتاب الكريم

يستدلّ بالقرآن الكريم على حرمة حلق اللحية تارةً بالمباشرة وأخرى بمعونة نصوص السنّة، من هنا تظهر عدّة آيات هي:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِّن دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيناً﴾ (النساء: ١١٩)، وذلك أنّ هذا الكلام ينقله القرآن الكريم عن إبليس في سياق بيانه لخطواته الانحرافية التي يريد في الحياة الدنيا سوق بني آدم إليها، وقد عدّت الآية الكريمة من ضمن ذلك تغيير خلق الله، أي مخلوقات الله، وهذا معناه أنّ أيّ تغيير لخلق الله سيكون من خطوات الشيطان، فيكون حراماً، وحلق اللحية تغييرٌ للخلقة الإلهية التي أعطت الرجل زينته بها، فينتج عن ذلك حرمة حلق اللحية بعنوان كونها تغييراً لخلق الله[1].

بل لم يستبعد السيد عبد الله الجزائري أن يكون مثل استخدام البقر للركوب مع أنها جعلت لتثير الأرض، واستخدام الحمار لحرث الأرض مع أنه خلق للركوب مندرجاً في ضمن هذه الآية الكريمة[2].

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ٥٦٠، ٥٦٢؛ والفيض الكاشاني، الوافي ٦: ٦٥٨؛ ومحمد رضا الطبسي النجفي، المنية في حكم الشارب واللحية: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) التحفة السنية: ٣٣٧.

ونقل القرطبي عن الطبري أنّ الآية تشمل المرأة فيما لو نبتت لها لحية أو شارب أو عنفقة، فيحرم عليها حلق لحيتها أيضاً[١].

ونوقش الاستدلال بالآية:

أولاً: بما ذكره المحدّث البحراني، من أنّ الاستناد للآية مشكل؛ إذ قد وردت بعض الروايات تفسّر خلق الله تعالى هنا بدين الله، ومعه فيشكل الاستدلال ولو ساعد على ذلك ظاهر اللفظ[٢].

ويجاب:

أ ـ بأنّ الروايات لا تفيد حصر الخلق بالدين، فلعلّها وردت من باب المثال والمصداق، فإذا كان ظاهر اللفظ يفيد العموم فإنّ الروايات ـ ولو تمّت سنداً ـ لا تسقط دلالة العموم فيه، ويعزز ذلك أنّ بعض الروايات تفسّرها بأوامر الله تعالى أيضاً.

ب ـ إنّ الرواية الواردة ضعيفة السند بالإرسال كما في مجمع البيان[٣]، وكذلك مرسلات تفسير العياشي[٤]. والمرويات الأخر منقولة عن قدامى المفسّرين عن الصحابة والتابعين وهي اجتهاداتهم الشخصية التي لا تمثل إلزاماً لنا، كما أنهم قد اختلفوا فيه أيضاً، فذهب عددٌ إلى تفسيره بالإخصاء وبعضهم بالوشم، وآخرون إلى تفسيره بدين الله و..[٥].

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٩٣.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ٥٦٢؛ واليزدي، الغاية القصوى ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٣) مجمع البيان ٣: ١٩٥.

(٤) تفسير العياشي ١: ٢٧٦.

(٥) انظر: جامع البيان ٥: ٣٨٢ ـ ٣٨٧.

ثانياً: ما ذكره جماعة، من أنّ هناك شاهداً قرآنياً على إرادة فطرة الله تعالى من الخلق، والتي هي الدين، وهو قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠)، فبضمّ الآيتين إلى بعضهما يفهم أنّ إبليس يريد منهم تغيير فطرتهم وانحرافهم عن مقتضياتها في فكرهم وعملهم[١]. والمفهوم نفسه في الربط بين الآيتين لم يستبعده العلامة الطباطبائي وغيره[٢].

يضاف إلى ذلك أنّ آية سورة الروم جعلت الدين الحنيف هو فطرة الله أو جعلت اتباعه فطرةً، وهذا إما أن يقصد منه أنّ الدين ـ بوصفه مفاهيم وأحكاماً ـ هو الفطرة التي لا تتبدّل، أو يقصد أنّ السير مع المفاهيم والأحكام الدينية يكون على وفق الفطرة، حيث يتطابق كتاب التكوين مع كتاب التشريع.

فعلى التقدير الأول، تكون الآية متهافتة، تارةً من جهة عدم وضوح معنى ﴿**فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾، فما معنى خلق الناس على هذا الدّين إذا أريد منه محض التشريعات والقوانين[٣]؟ وأخرى من جهة عدم التبديل في الدين فإنّ النسخ أو تطوّر الشرائع شكلٌ من أشكال التبديل، إلا إذا قصد التبديل التام. كما أنه على هذا التقدير سيكون معنى الآية المستدلّ بها هنا هو تغيير الدين، لا تغيير الخلق التكويني، بناءً على تفسير الآية الثانية للأولى، فلا تكون ذات صلة بحرمة حلق اللحية.

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٢) انظر: الميزان ٥: ٨٥؛ والمنتظري، دراسات في المكاسب المحرمة ٢: ٥١٨.

(٣) إلا إذا قيل: خلقهم منسجمين فطرياً مع التشريعات الإلهية بحيث لا تأباها الفطرة السليمة.

وأما على التقدير الثاني، فيكون المعنى أنّ الاستقامة على الدين هي الفطرة التي لا تبديل لها، فيكون مراد الآية المستدلّ بها هنا حرمة تغيير الفطرة التي تستدعي السير خلف الدين، فكأنّ إبليس يريد حرف الناس عن مقتضى فطرتهم الداعية لهم إلى الدين، ولا يكون تهافتٌ بين الآيتين؛ لأنّ آية سورة الروم تنفي التبديل فيما الآية التي نحن بصددها تتحدّث عن التغيير، والتبديل استبدال شيء مكان شيء، فيما التغيير منسجمٌ مع الحفاظ على الشيء وإجراء بعض التعديلات عليه، وبناءً عليه فلا تدلّ الآية على حرمة حلق اللحية؛ لعدم كونها بصدد ذلك.

ونوقش هذا الربط بأنّ صدر الآية المستدلّ بها هنا تحوي قرينة ترفع إرادة الأمر المعنوي كدين الله وأمثاله، فإنّ صدرها جاء فيه: ﴿**فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ**﴾، وهو ظاهرٌ في الأمر الخارجي، كما أن ذيلها جاء فيه تعبير: ﴿**فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**﴾، وهذا التعبير ظاهرٌ في التغيير الحسّي التكويني لا المعنوي التشريعي. وبحسب تعبير الإمام الطبري فإنّ الإشارة لآذان الأنعم تكفي في إرادة التغيير الخارجي، فجعلها مرةً ثانية ضمن تغيير خلق الله خلاف الأفصحية في القرآن الكريم[(١)].

وأجيب بأنّ فقرات الآية تحوي أموراً معنوية كالإضلال وتقوية الأماني الدنيوية الباطلة، وشقّ آذان الأنعام وتحريمها بذلك افتراءً على الله تعالى، وتغيير فطرة التوحيد فيهم إلى الشرك، فكيف يجعل السياق سياق أمور خارجية، مضافاً إلى أنّ كلمة (الخلق) لا تختصّ بالتكوينيات بل تعم المعنويات أيضاً، كما شهدت بذلك آية سورة الروم المتقدّمة[(٢)].

وهذا الجواب يصلح لرفع الاختصاص في الآية بالأمور التكوينية لا لإثبات

---

(١) انظر: جامع البيان ٥: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٢) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١١٥.

الاختصاص بالأمور المعنوية التشريعية، فالجمع بين كلام المناقش والمجيب يقتضي الأخذ بإطلاق الآية القرآنية الكريمة للتكوينيات وغيرها.

يضاف إلى ذلك أنّ عنوان الخلق وإن كان ظاهراً في التكوينيات التي تشمل المادي والمعنوي من الخلق الإلهي، إلا أنّ الشمول للاعتبار والتشريع خلاف الظاهر، فلا يقال بأنّ الحرمة والوجوب من خلق الله عرفاً، بل ينصرف إلى غير مجال الاعتبار التشريعي، وظاهر كلام المناقش عدم الشمول للدين والتشريع مما هو من أحكام الله وقوانينه التي تكون على الفطرة، فلا يرد عليه الإشكال.

وأما ما ذكره الطبري فغير واضح؛ لأنّ ذكر العام بعد الخاص لا ينافي البلاغة القرآنية.

من هنا، فالصحيح في مناقشة الربط بين الآيتين بالطريقة التي عرضها بعضهم، أنّ آية سورة الروم ظاهرة في استخدام كلمة (خلق الله) في الفطرة التي فطر الله الناس عليها لكنّ هذا لا يعني أنّ هذه الكلمة يجب أن تفسّر في القرآن الكريم بهذا المعنى دائماً، بل لقد استخدم الخلق في القرآن بما هو أوسع قطعاً، وليس في آية سورة الروم نظرٌ وحكومة وتفسير لأيّ من الآيات الأخرى، غايته أنها استخدمت عنوان الخلق في أحد مصاديقه، وأين هذا من حيثية التفسير في آية سورة الروم؟

وبهذا ظهر أنه لا ربط بين الآيتين يمكنه تقييد مفاد الإطلاق الأوّلي المفروض في الآية المستدلّ بها.

ثالثاً: ما ذكره غير واحد من الفقهاء، من أنّ الأخذ بإطلاق الآية يفيد مطلق حرمة أيّ تغيير في خلق الله إلا ما خرج بالدليل كحلق شعر الرأس والإبط والعانة، وهذا مما لا يعقل القبول به؛ إذ يلزم حتى تحريم شقّ الطرق وحفر الآبار وقطع الأخشاب، ومن الواضح أنّ ذلك غير معقول إطلاقاً، وعلى تقدير القول بأنّ

القاعدة تقتضي التحريم وقد خرجت هذه الموارد بالدليل المخصّص يلزم القول بتخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، بل إنّ سياقها آبٍ عن التخصيص[١].

ونوقش بأنّ تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً هو الذي لا يبقي تحت العام إلا أفراداً قليلة نادرة، والمورد هنا ليس كذلك حيث تبقى موارد كثيرة كقطع الأذن، وفقأ العين وجدع الأنف وقطع الذكر وسلّ البيضتين[٢].

ويجاب بأنّ الآية غير خاصّة بالتغيير في البدن الإنساني حتى تقاس هذه إلى تلك، بل تشمل مطلق خلق الله مما يقع تحت سلطان البشر تغييره، ولو قارنّاه لعجزنا عن التصرّف بالكثير من الأشياء كصناعة السيارات والطائرات والورق وما يؤخذ من الأخشاب والحديد والرمال والتراب والماء وغير ذلك، فمن الغريب القول بعدم صدق حالة الاستهجان هنا من التخصيص.

رابعاً: ما يمكن أن نضيفه هنا من أنّه لو دلّت الآية الكريمة على حرمة مطلق أنواع التغيير في الخلق ـ وما أكثره حتى في عصر الرسالة ـ لاستدعى ذلك ثورةً من الأسئلة التي سيوجّهها الصحابة والمتشرّعة للنبيﷺ؛ لأنّ نزول هذه الآية بهذا المعنى سيشكّل صدمةً بالنسبة إليهم وفقاً لهذا التفسير لها؛ لأنّ لباسهم ومأكلهم ومشربهم وبيوتهم وآلاتهم من الأواني وغيرها، كلّها تشكّل تغييراً لخلق الله تعالى، فكيف لم نرَ في أيّ حديث أو نصّ تاريخي ولو ضعيف، لا عند الشيعة ولا عند السنّة، أيّ سؤال يوجّه إلى النبي أو أحد من أهل البيت ورموز الصحابة حول هذا الموضوع؟! إنّ هذا كلّه يشرف بنا على الوثوق بعدم فهم العرب آنذاك من هذه

(١) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٤٠٧؛ ودراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٥١٨، و٣: ١١٢ ـ ١١٣؛ والغاية القصوى ٢: ٣٣٢.

(٢) المنية في حكم الشارب واللحية: ٣٤ ـ ٣٣.

الآية مثل هذا المعنى، ومن ثم فلا يكون مثل حلق الشعر أو نحو ذلك تغييراً لخلق الله بحسب منظور الآية الكريمة عرفاً، كما رجّحه بعضهم حيث شكّك في صدق صغرى التغيير عرفاً هنا[(١)].

من هنا، لا يمكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة في المقام، فتكون مجملةً في الحدّ الأدنى.

٢ـ قوله تعالى: **﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾** (النحل: ١٢٣). وذلك بالقول بأنّ ترك حلق اللحية من الحنيفية.

ويبدو أنّ المستند في ذلك خبر علي بن إبراهيم في تفسيره، والذي نقله عنه أيضاً الطبرسي في مجمع البيان، عن الإمام أبي جعفر أو أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «..ثم أنزل عليه الحنيفية، وهي الطهارة، وهي عشرة أشياء: خمسة في الرأس، وخمسة في البدن، فأما التي في الرأس، فأخذ الشارب، وإعفاء اللحى، وطم الشعر، والسواك، والخلال، وأما التي في البدن، فحلق الشعر من البدن، والختان، وقلم الأظفار، والغسل من الجنابة، والطهور بالماء، فهذه خمسة في البدن، وهو الحنفية الطهارة (الحنيفية الظاهرة) التي جاء بها إبراهيم، فلم تنسخ إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى: **﴿واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾**»[(٢)].

ويناقش:

أولاً: إنّ المدلول اللغوي لكلمة (حنيفاً) لا يعطي هذه المعاني، فالحنيفية تعني

---

(١) السيد أبو الحسن الموسوي (مولانا)، الحلية في حرمة حلق اللحية: ٨، نشر الولاية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

(٢) تفسير القمي ١: ٥٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢: ١١٧ ـ ١١٨، ب٦٧ من أبواب آداب الحمام و..، ح٥؛ ومجمع البيان ١: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٦: ٦٠٨ ـ ٦٠٩.

الميل إلى الاستقامة وعدم الانحراف عن جادّة الحق[١]، من هنا لا يستفاد من ظاهر الآية ـ لو أردنا الاستناد إليها لوحدها ـ حرمة حلق اللحية أو نحو ذلك، فلا تكون دليلاً قرآنياً على التحريم، بل دليل من السنّة.

ثانياً: إنّ الرواية المستدلّ بها ضعيفة السند؛ لأنها مرسلة لم يذكر فيها علي بن إبراهيم في التفسير المنسوب إليه سندها، ولا ذكره الذين نقلوا الرواية عن علي بن إبراهيم، فلا يعتمد عليها.

ثالثاً: إنّ الأمور المذكورة في الرواية كلَّها من غير الإلزاميات، عدا الختان وغسل الجنابة، وإلى حدّ ما في بعض المصاديق الطهورُ في الماء، وهذا السياق الندبي يخلّ بظهور الوجوب من الأمر بالاتباع في الآية على تقدير إرادة هذه الأشياء منها.

وقد أجيب عن ذلك بأنّ دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بإفادته الطلب والبعث مع عدم الترخيص في الترك، فيحكم العقل بوجوب الانبعاث، وهذا متحقّق هنا في ا لموارد التي لا يحرز الترخيص بالترك فيها، كما فيما نحن فيه[٢].

ولكن هذا المبنى ـ الذي ذهبت إليه مدرسة المحقق النائيني ـ غير صحيح على ما تعرّضنا له في موضعه؛ فإنّ العرف لا يفهم الإلزام مع الوقوع في سياق غير إلزامي، وهذه هي سيرة العقلاء أيضاً يمكن الرجوع إليها، بل هذا ما يمكن تخريجه حتى وفق مبنى الميرزا النائيني، وذلك بالقول بأنّ الوقوع في مثل هذا السياق يشكّل بنفسه ـ بحسب الفهم العرفي ـ قرينة على أنّ المولى لا يريد الإلزام هنا، وأنه يرخّص في الترك.

رابعاً: ثمّة روايات أخَر ضعيفة السند، ذكرت الخمسة التي في الرأس، ولم تذكر

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢: ١١٠ ـ ١١١.

(٢) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١١٧ ـ ١١٨.

منها إعفاء اللحية، ففي الفقه الرضوي عند الحديث عن الحنيفية التي أمر النبيﷺ باتباعها جاء: «..فأما التي في الرأس: فالفرق، والمضمضة، والاستنشاق، وقصّ الشارب، والسواك..»[١].

وحيث إنّ الروايات كلّها في مقام بيان الحنيفية، فإنّ مقتضى الدلالة المقامية نفي ما لم يذكر فيها فيقع التعارض بينها، ولا أقلّ من التساقط في مادّة الاختلاف، ومنها إعفاء اللحية.

والنتيجة: إنّ الاستدلال بهذه الآية غير تام.

٣ـ قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهَّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهَّ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠).

وذلك أنّ الفطرة التي أمِرَ النبي باتباعها تشمل إعفاء اللحية؛ فقد ورد في النصوص الحديثية ما يفيد ذلك، ففي «الفقيه» وغيره عن رسول اللهﷺ أنه قال: «إنّ المجوس جزّوا لحاهم ووفروا شواربهم، وإنّا نجز الشوارب ونعفي اللحى، وهي الفطرة»[٢].

ولكن يناقش:

أولاً: إنّ الآية لا دلالة فيها لوحدها على المطلوب هنا، بل هي أدلّ على أنّ الفطرة هي الاستقامة على الديانة والحنيفية، دون بيان تفاصيل الأحكام الشرعية.

ثانياً: لا تلازم بين الأمر الفطري والأمر الإلزامي التشريعي، فإنّ المندوبات تقع

---

(١) فقه الرضا: ٦٦؛ وانظر: الهداية: ٨٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢: ١١٥.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٠؛ والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٦٧؛ وانظر: محمد بن أحمد بن إسماعيل، أدلّة تحريم حلق اللحية: ٥٥ ـ ٥٩.

أيضاً بنحوٍ موافق للفطرة لا مضادّ له ولا مجافٍ، وهي من الدين ومن الاستقامة أيضاً، ولذلك ذهب غير واحدٍ من العلماء إلى كون بعض الموارد المذكورة في سياق بيان ما به الفطرة يعدّ من المستحبّات.

ثالثاً: إنّ الرواية المستدلّ بها هنا ليس لها سند إطلاقاً، لا عند الصدوق ولا الطبري، فلا اعتبار بها، ومجرّد أنّ الصدوق صدرّها بـ «قال رسول الله» لا يعني صحّة السند؛ لأنّ غايته وثوقه بصدورها وهو غير ملزم لنا، كما حقّقناه مفصّلاً في مباحث أخَر.

ونستنتج من مجمل ما تقدّم، أنه ليس في القرآن الكريم أيّة إشارة إلى حرمة حلق اللحية، فلابدّ من الانتقال إلى دليل السنّة مستبعدين الروايات التي أسلفناها في البحث القرآني بعد التعليق عليها هناك.

٢.٣. دليل السنّة الشريفة

وردت عدّة روايات في مصادر الحديث عند المسلمين استدلّ بها على حرمة حلق اللحية، وهي:

١ ـ **خبر علي بن غراب**، قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «حفّوا الشوارب واعفوا اللحى، ولا تتشبّهوا بالمجوس»[(١)]. وفي خبر آخر جاء: «..ولا تشبّهوا باليهود»[(٢)]، وفي رواية ثالثة: «احفوا الشوارب واعفوا اللحى»[(٣)]، وفي رواية رابعة: «قصّوا الشوارب

(١) معاني الأخبار: ٢٩١؛ وانظر: مسند ابن حنبل ٢: ٣٦٦.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٠؛ وانظر: مكارم الأخلاق: ٦٧.

(٣) عوالي اللئالي ١: ١٣٥؛ ومسند ابن حنبل ٢: ١٦؛ وصحيح مسلم ١: ١٥٣؛ وسنن

واعفوا اللحى»[١]، وفي رواية خامسة: «جزّوا الشوارب واعفوا اللحى»[٢]، وفي رواية سادسة: «خذوا من الشوارب واعفوا اللحى»[٣]، وفي رواية سابعة: «أنهكوا الشوارب واعفوا اللحى»[٤].

فهذه الروايات ـ ولعلّها جميعاً ترجع إلى رواية واحدة ـ تأمر بإعفاء اللحية، وهو تركها طويلةً، الأمر الذي يُفهم منه عدم الرخصة في حلقها، فإنّ وقوع الأمر بالإعفاء إلى جانب الأمر بقصّ الشوارب أو جزها أو إنهاكها معناه إرادة إرخائها مقابل جزّها.

وقد يعلّق على الاستدلال بهذه الروايات بأمور:

أولاً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند في مصادره الشيعية، حيث ورد تارةً مرسلاً بلا سند، كما في كتاب من لا يحضره الفقيه، ومكارم الأخلاق، وعوالي اللئالي، وأخرى ـ كما في معاني الأخبار ـ بسند ضعيف، حيث لم تثبت وثاقة موسى بن عمران النخعي عندنا، كما أنّ علي بن غراب لم تثبت وثاقته[٥].

وأما في مصادره السنّية فمع ضعف عدد من أسانيده، إلا أنّ بعضها تام، كما في خبر ابن عمر المشهور هنا وفقاً لأصول الجرح والتعديل عند أهل السنّة.

من هنا يترجّح أن هذا الخبر سنّي الأصل، وأنّه دخل إلى مصادر الحديث الشيعية من كتب السنّة، لاسيما وأننا وجدناه في عوالي اللئالي الذي أخذ العديد من

الترمذي ٤: ١٨٧؛ وسنن النسائي ١: ١٦، و٨: ١٢٩، ١٨٢؛ ومجمع الزوائد ٨: ٣٩.

(١) مسند ابن حنبل ٢: ٢٢٩؛ ومجمع الزوائد ٤: ٩١، و٥: ١٦٩.

(٢) مسند ابن حنبل ٢: ٣٦٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣٨٧.

(٤) صحيح البخاري ٧: ٥٦.

(٥) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٧٩ ـ ٨٠، رقم: ٨٢٦٣.

المرويات من كتب أهل السنّة، إضافة إلى أنّ سند الصدوق في معاني الأخبار قد يوحي بذلك.

والملاحظ أنّ للحديث عند المسلمين حوالي ستة أسانيد، ينتهي اثنان منها إلى ابن عمر، واثنان آخران إلى أبي هريرة، وواحد إلى علي بن غراب بطريق أهل البيت، وفي حالةٍ من هذا النوع مع ضعف جملة من الأسانيد لا يحصل وثوق بالخبر بعد رجوعه إلى أربعة أسانيد، والباقي مراسيل فقط مع الأخذ بعين الاعتبار ما سيأتي.

وبناءً عليه، لا نرى وجهاً مقبولاً لما ذكره العلامة البلاغي، من أنّ هذا الحديث قد أرسله مثل الشهيد الأول والعلامة الحلّي ـ وذكره الصدوق ـ إرسال المسلمات؛ وذلك أننا رأينا العلامة الحلي متشدّداً في الحديث فإرساله له هنا إرسال المسلّمات كأنه يقوّيه[1].

إنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فالعلامة الحلي ـ كما تتبعنا كلماته في كتابنا نظرية السنّة ـ كان مضطرباً في الأخذ بالروايات وردّها اضطراباً عجيباً التفت إليه غير واحد، وليس من الضروري أن يثبت للحديث سند صحيح عنده إذا عمل به المشهور، فلعلّه بنى على الشهرة هنا، بل حتى لو وثق بنفسه رجال السند لا يكون توثيقه حجّة بعد كونه من المتأخرين على ما هو المبحوث في محلّه.

ثانياً: إنّ الروايات تحوي قدراً من الاختلاف المخلّ؛ فإنها وإن اجتمعت في الأمر بإعفاء اللحية، لكنها أمرت تارةً بعدم التشبّه بالمجوس وأخرى بعدم التشبّه باليهود، مع أنّ اليهود لا يحلقون لحاهم، إلا إذا فسّر عدم التشبّه باليهود هو عدم التشبّه بهم في الإعفاء المبالغ به للحية، فيكون ذلك تقييداً للأمر بالإعفاء وبياناً

---

(١) انظر: محمد جواد البلاغي، الرسائل الفقهية (ج٧ من الموسوعة)، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٢٦.

لحدّه الأكثري.

وقد لاحظنا فوجدنا بعض هذه الروايات يأمر بالحفّ للشوارب وتارة يعبّر بالجز، وثالثة بالقصّ، ورابعة بالأخذ، وخامسة بالإنهاك، والحف والجز والإنهاك وإن أمكن التوفيق بينها، إلا أنّ الأمر بالأخذ يختلف عن الأمر بالجز، وكذلك القصّ، وهذا ما يجعل نوعاً من التنافي بين هذه المرويات لو أريد ملاحظتها مجتمعةً.

ثالثاً: قد يشكل ـ كما فعله الشيخ المنتظري ـ بأنّ الأمر بإعفاء اللحى معناه وجوب تركها بحيث لا يأخذ منها شيء، وهذا أمر نقطع بعدمه في الشرع حيث يجوز تزيين اللحية وقصّها قليلاً والأخذ منها، وإلا يلزم أن لا يخفّف الرجل شعر لحيته أبداً طيلة حياته. وسيرة المسلمين والمتشرّعة على عكس ذلك، ولم ينقل أنّ لحاهم كان تطول إلى ما لا نهاية، ومعه يكون ذلك إشكالاً مضمونياً على الحديث[1].

إلا أن هذا الإشكال غير وارد؛ فإنّ الأمر بالإعفاء جاء عقب الأمر بالجز والحفّ، مما يفهم منه الترك مقابل الجزّ، لا الترك مطلقاً، بل قد تكون السيرة المتشرّعية قرينة مرتكزة على أنّه ليس المراد مطلق الترك وإنما ما قابل القلع من رأس، بل تعبير عدم التشبّه باليهود قد يكون قرينةً متصلة على إرادة قدر محدّد للإعفاء لا مطلقاً، ومعه يمكن تخريج الرواية حينئذٍ.

نعم، بناءً على رواية القصّ والأخذ من الشارب يشكل الأمر، فإنّ المقابلة تقتضي عدم القصّ ولا الأخذ من اللحية، وهذا ما يشكّل نقطة ضعف متنية في هذا اللون من الحديث.

وأما ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الرواية بجميع أطرافها تدلّ على لزوم توفير

---

(١) انظر: المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٢٠.

شعر اللحية بما لا يزيد على القبضة، وهذا ما يُقطع بعدم وجوبه وأنه مستحبّ، فتسقط دلالة الروايات على الإلزام.

فيمكن الجواب عنه بأننا لم نعرف منشأ قطع السيد الخوئي بعدم وجوب التوفير إلى ما لا يتجاوز القبضة، فلم نعثر على آية أو رواية واضحة تدلّ على عكس ذلك، فلعلّ مستنده سيرة المتشرّعة الذين يقصّون لحاهم إلى ما هو أقلّ بكثير من مقدار القبضة، إلا أنها سيرة لا نعلم اتصالها بعصر النص حتى نعتمد عليها، وبهذا لا يمكن التضحية بالنصوص الواردة هنا مقابل أمر غير معلوم.

رابعاً: إنّ هذه الروايات اشتملت على قصّ الشارب أو جزّه، وهو أمر غير واجب قطعاً، ومعه فيسقط ظهور الرواية في الإلزام.

وأجيب بتفكيك الخطابات بناءً على نظرية الميرزا النائيني[1]، إلا أنّه يمكن القول بعدم ورود هذا الإشكال حتى على غير نظرية الميرزا النائيني في كون الوجوب حكماً عقلياً، فإنّ مجرّد كون أحد الموردين غير إلزامي لا يشكّل سياقاً مانعاً من فهم الإلزامية من المورد الآخر، وإنما يتشكّل هذا السياق من عدّة خطابات وأوامر أغلبها غير إلزامي، لاسيما وأنّ هنا أمرين منفصلين: أحدهما بالجز، والآخر بالإعفاء. علماً أنّ القطع بعدم وجوب جزّ الشارب لا نعلم له مستنداً متصلاً بعصر المعصوم.

خامساً: قد يقال بأنّ الأمر بإعفاء اللحية لا يعبّر عن حكم شرعي مستقلّ قائم بذاته، وإنما جاء بياناً لأحد مصاديق عدم التشبّه بالكفار، كما يكشف عنه ذيل الرواية في بعض المصادر، فكأنّ الرواية تريد أن تقول: لا تتشبّهوا بالكفار، ومن ذلك أنهم يحلقون لحاهم فقوموا أنتم ـ للامتياز عنهم ـ بإعفاء لحاكم؛ وهذا معناه

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٠٩.

أنّ التشبّه هو مركز الحكم لا الإعفاء، فلو تغيّرت الحال أو لم تعد هذه المسألة عنصر امتياز، لم يعد هناك مورد لهذا الحكم في باب اللحية.

ولعلّه لذلك ذكرت الرواية أمرين لليهود أو للمجوس، أحدهما يتعلّق بالشارب والثاني باللحية، وعكستهما لتحقيق كمال الامتياز[١].

وهذه الملاحظة التي نثيرها هنا لا بأس بها في حدّ نفسها، لكن قد يقال: إنّ تأخّر النهي عن التشبّه عن الأمر بإعفاء اللحى من جهة، وعدم ورود قيد التشبّه في أغلب الروايات، وإنما فقط في بعضها، واحتمال اختصاص النهي عن التشبّه باليهود في إطالة اللحية جداً لا أصل إعفائها كما ذكرناه سابقاً، وعدم وضوح الحاجة في عصر النبي للامتياز عن المجوس خلافاً لليهود الذين كانوا على مقربة من المسلمين وتخالط.. هذا كلّه يضعّف من قوّة هذه الملاحظة وإن كانت في حدّ نفسها جيّدة.

وسيأتي أنّ بعض الروايات الأخرى طرحت مسألة التشبّه أيضاً حتى في مصادر أهل السنّة، وبعضها قدّم النهي عن التشبّه على بيان الإعفاء، وبعضها ركّز على المجوس أيضاً، وهذا كلّه وإن لم يفد ظهوراً في محورية التشبّه إلا أنه يعيق فهم الظهور الاستقلالي للحكم في القصّ والإعفاء، فهذه الملاحظة تأخذ قوّتها بملاحظة الروايات القادمة.

٢ـ خبر ابن عباس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «أوفوا اللحى، وقصّوا الشوارب، قال: وكان إبراهيم خليل الرحمن يوفي لحيته ويقصّ شاربه»[٢].

---

(١) بعد كتابتي لهذه الملاحظة وجدتها عند الشيخ المنتظري في: دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٢١؛ وانظر: عباس القمي، الباقيات الصالحات (الملحق بمفاتيح الجنان): ٨١٩، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٢) المعجم الكبير ١١: ٢٢١.

وورد الخبر بصيغة (أوفوا) أيضاً في صحيح مسلم بسنده عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «خالفوا المشركين، احفوا الشوارب وأوفوا اللحى»[١]. وقد صحّح الألباني هذا الحديث[٢].

وجاء الحديث بلفظ (أرخوا) مسنداً إلى أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس»[٣]. ومعناه الترك والتأخير[٤].

وجاء الحديث أيضاً بلفظ (وفروا) بسند إلى ابن عمر، عن النبي ﷺ أنه قال: «خالفوا المشركين، وفروا اللحى وأحفوا الشوارب»[٥]، وكذلك بسندٍ إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وفروا اللحى وخذوا من الشوارب..»[٦].

وفي خبر ثالث عن أبي أمامة، جاء فيه: خرج رسول الله ﷺ على مشيخة من الأنصار بيض لحاهم، فقال: «يا معشر الأنصار، حمروا وصفروا وخالفوا أهل الكتاب» قال: فقلنا: يا رسول الله، إنّ أهل الكتاب يتسرولون ولا يتأزرون، فقال رسول الله ﷺ: «تسرولوا وائتزروا وخالفوا أهل الكتاب» قال: فقلنا: يا رسول الله، إنّ أهل الكتاب يتخفّفون ولا ينتعلون، قال: فقال رسول الله ﷺ: «فتخفّفوا وانتعلوا وخالفوا أهل الكتاب»، قال: فقلنا: يا رسول الله ﷺ، إنّ أهل الكتاب يقصّون عثانينهم[٧] ويوفرون سبالهم[٨]، قال: فقال النبي ﷺ: «قصّوا سبالكم

---

(١) صحيح مسلم ١: ١٥٣.

(٢) إرواء الغليل ١: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) صحيح مسلم ١: ١٥٣.

(٤) انظر: المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣: ٤٥٥.

(٥) صحيح البخاري ٧: ٥٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١: ١٥٠.

(٦) المعجم الأوسط ٥: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٧) أي اللحية.

(٨) أي الشارب.

ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب»[١]. والحديث مقبول عند غير واحدٍ من أهل السنّة[٢].

إنّ صيغ: وفروا، اعفوا، ارخوا، أوفوا، أرجوا[٣]، كلّها تترافق في هذه النصوص مع مسألة التشبّه بالمشركين واليهود والمجوس وأهل الكتاب، إنّ هذا ـ لاسيما بقرينة رواية أبي أمامة في مشيخة من الأنصار ـ يضاعف من احتمال إرادة الرغبة في الامتياز في بداية الدعوة عن سائر الملل غير المسلمة، إنّ ترافق الحديث عن الشارب واللحية في هذه النصوص كلّها يضعنا هو الآخر أمام هذا الاحتمال، فهذه النصوص لا يفهم صدورها بكثرة ـ إن لم ترجع كلّها إلى رواية أو روايتين ـ في مجتمع لم يعرف حلق اللحية سوى بوصفه مثلةً ينزّه الناس عنها، إلا بمعنى أنّ عملية الربط بين الشارب واللحية مطلوبة وتشكّل هدفاً للمتكلّم، ولا نجد وجهاً للربط إلا قضية التشبّه، فلو كان المراد بيان قضيّة حفّ الشارب ـ سواء فسرّناه بجزّه كلّه أو بحفّه من طرف الشفة ـ فلماذا جاء التركيز دائماً معها على مسألة اللحية، دون أن تكون مبتلى بها.. هذا كلّه يعزّز احتمال أنّ الحكم انصبّ على التشبّه وأنه يدور مداره. فإذا بني على حرمة التشبّه كانت الحرمة هنا ثابتة بهذا المقدار وإذا بني على عدم حرمة التشبّه كما ذهب إليه بعض المتأخّرين استناداً لكثرة موارد النهي بملاك التشبّه مع قولهم بعدم الحرمة فيها[٤]، لم يعد معنى للحرمة مطلقاً هنا.

وبهذا كلّه، يظهر أنّ نصوص حلق اللحية التي تقدّمت تهدف إلى مجرد بيان

---

(١) مسند ابن حنبل ٥: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وانظر: المعجم الكبير ٨: ٢٣٧.

(٢) انظر: مجمع الزوائد ٥: ١٣١.

(٣) حول هذه الصيغة الأخيرة انظر: النووي، شرح مسلم ٣: ١٥١.

(٤) الغماري، إفادة ذوي الأفهام بأنّ حلق اللحية مكروه وليس بحرام: ٥٤ ـ ٨٠.

مصداق، وأنّ الربط بين الشارب واللحية سيكون وثيقاً هذه المرة، فعندما يثبت جواز ترك الشارب بنصوص أخرى، فهذا يعني أنّ محذور التشبّه قد ارتفع لاسيما عندما تكون هذه النصوص ـ نصوص الترخيص في ترك الشارب ـ شيعيةً مروية عن الأئمة لاحقاً، أي في الزمن الذي قوي فيه الإسلام، ولم يعد هناك قلقٌ من خصوصية الامتياز.

نعم، النصوص التي تقدّمت سابقاً تشير إلى أن إعفاء اللحية من الفطرة، تعطي إيحاءً بثبات هذا الحكم بعنوانه الخاصّ، لكن حيث كانت قليلة ضعيفة السند لم يعد يمكن الاستشهاد بها لإلغاء عنوانية المخالفة والامتياز الوارد في هذه النصوص المتعدّدة هنا، خلافاً لما فعله بعضهم[1].

٣ ـ خبر حبابة الوالبية، قالت: رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس، ومعه درّة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار، ويقول لهم: «يا بياعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان» فقام إليه فرات بن أحنف، فقال: «يا أمير المؤمنين، وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللحى وفتلوا الشوارب فمسخوا..»[2].

وتقريب الاستدلال بها أنها بيّنت صفة القوم، ثم ذكرت مسخهم، مما يشير إلى أنّ ما فعلوه كان حراماً، وإلا فما هو الموجب لنزول العذاب الإلهي عليهم؟! ومن البعيد ذكر أمرٍ مكروه فعلوه في سياق الحديث عن عذابهم وترك الأمر المحرّم الذي

(١) محي الدين عبد الحميد، آراء العلماء في حلق وتقصير اللحية: ١٨ ـ ١٩، مؤسّسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(٢) الكافي ١: ٣٤٦؛ وكمال الدين: ٥٣٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢: ١١٦ ـ ١١٧، ب٦٧، من أبواب آداب الحمام، ح٤.

ارتكبوه.

ويناقش أولاً: بضعف سند الحديث بعدد من المجاهيل، مثل: أحمد بن القاسم العجلي[١]، ومحمد بن إسماعيل بن موسى[٢]، وأحمد بن يحيى المعروف بكرد أو ببرد[٣]، ومحمد بن خداهي[٤]، وغيرهم؛ لذا ليس واضحاً ما أفاده العلامة البلاغي من اعتبار سند هذا الحديث[٥]، كيف وفيه جملة من المجاهيل.

ثانياً: إنّ غاية ما يدلّ الحديث عليه هو حرمة الحلق في ذلك العصر الذي نزل العذاب فيه، وهو لا يعني الحرمة اليوم، تماماً مثل أصحاب السبت فقد حرّم عليهم الصيد يوم السبت دون أن يحرّم علينا اليوم. اللهم إلا إذا جعل السياق شاهداً على العكس.

أما الاستناد إلى استصحاب الحرمة لمثل زماننا فمبني على جريان الاستصحاب في شرع من قبلنا.

ثالثاً: إنّ في النفس شيئاً من الرواية؛ حيث أحتملُ وضعَها، فإنّ عنوان «جند بني مروان» عنوان عربي معروف، ولم يُسمع عن هؤلاء القوم أنهم مسخوا في أمّة العرب قبل الإسلام، حتى أنّ فرات بن أحنف استغرب الاسم فسأل عنه، وتشابهه مع بني مروان وجماعة بني أمية وجنودهم يضعنا أمام علامة استفهام في إمكانية كون الحديث موضوعاً[٦]؛ إلا إذا قيل كما ذكره بعضهم بأنّ كل شخص من بني

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٢: ٢٠٣، رقم: ٧٦٥.

(٢) المصدر نفسه ١٦: ١٠١، ١١٥، ١١٨، رقم: ١٠٢٦٩، ١٠٢٨٥، ١٠٢٩٢.

(٣) المصدر نفسه ٣: ١٦٠، رقم: ١٠١٧.

(٤) المصدر نفسه ١٧: ٧٧ ـ ٧٨، رقم: ١٠٧٢٧.

(٥) انظر: البلاغي، الرسائل الفقهية، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٣٧.

(٦) بعد كتابتي لهذه الإشكالية رأيت بعض نواحيها عند الشيخ المنتظري في: دراسات في

أميّة يموت فإنّه يتحوّل إلى هذه الحيوانات كما تفيده بعض المرويات[١]، وهو كلام لم يثبت.

ويزيد احتمال وضع الحديث عندي أنّ حبابة الوالبية تقول في الرواية بأنها التقت بعد ذلك الإمام علياًعليه السلام ودار حديث حول الإمامة، ثم التقت الحسن بن عليعليه السلام إلى من بعده من الأئمة، وكان آخر من التقته الإمام علي الرضاعليه السلام (٢٠٢هـ)، فلو فرضنا أنّ عمرها عندما حصلت حادثة سوق السمك هذه عشرين سنةً، وحصلت هذه الحادثة أواخر حياة الإمام علي، أي عام ٤٠هـ، فهذا يعني أنها ولدت عام ٢٠هـ، وهي تقول بأنها كانت تلتقي الإمام بعد الإمام لتعطيه الحصاة التي بيدها فيطبع عليها يده لتثبت بذلك إمامته، فإذا التقت الإمام الرضا في زمان إمامته لتثبت إمامته، فهذا يعني أنها التقته بعد عام ١٨٣هـ والتي هي سنة وفاة الإمام الكاظم، مما يعني أنها عاشت في الحدّ الأدنى ١٦٣ سنة، ولو كانت كذلك لعرف هذا الأمر، لاسيما وأنّها روت الرواية بعد لقائها الإمام الرضاعليه السلام، حتى يتم مضمون الرواية، وهذا كلّه يثير علامات استفهام كبيرة حول الحديث، ويشكّك في صدوره.

رابعاً: ما ذكره النراقي، من أنّ الحديث يدلّ على أبعد تقدير على حرمة الجمع بين حلق اللحية وفتل الشوارب، أما الانفراد بواحدة من هاتين فلا يحرز تحريمه هنا[٢].

خامساً: ما ذكره الشيخ السبحاني، من أنّ حلق اللحية ليس من المعاصي الكبيرة

المكاسب المحرّمة ٣: ١٢٣.

(١) انظر: محمد رضا الطبسي النجفي، المنية في حكم الشارب واللحية: ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٢) انظر: النراقي، رسائل ومسائل ج١، ق١: ٢٦٤.

الموجبة للمسخ، فلا يصحّ ما ذكرته الرواية[١].

ويناقش بأنّ الرواية لو كانت حجةً من سائر الجهات لدلّت بنفسها على كون حلق اللحية من الكبائر، فلا معنى للإيراد عليها حينئذٍ.

٤ ـ **خبر الجعفريات**، بالسند إلى الإمام علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «حلق اللحية من المثلة، ومن مثل فعليه لعنة الله»[٢].

فهذا الحديث يحرّم حلق اللحية، لاندراجه في عنوان المثلة، وهذا كافٍ في إثبات المطلوب، وقد علّق عليه العلامة البلاغي بقوله: «هل يريد حالق لحيته أوضح من هذه الدلالة على الحرمة؟!»[٣].

ويناقش أولاً: بضعف سند الجعفريات، وقد بنينا على ضعفه، كما فصّلناه في محلّه.

ثانياً: إنّ غاية ما يدلّ عليه هذا الحديث درج حلق اللحية في المثلة، فيكون المرجع هو مفهوم المثلة، والمثلة مفهوم يراد به إذلال شخص آخر وإهانته أو الانتقام منه حياً كان أم ميتاً، ومعه فيظهر من الحديث أنّه يحرم التمثيل بجثث القتلى ولو بحلق لحيتهم، أو التمثيل بالمسجونين أو الأسرى أو الأعداء أو نحو ذلك، فلا يفهم منها صدور هذا الفعل بلحاظ الإنسان لنفسه، ومعه فتكون أجنبيةً عن المقام[٤]، كيف وقد صار اليوم من الأمور التجميلية في الثقافة العامة، وصار عدم السماح له بحلق لحيته شكلاً من أشكال التمثيل. وليس كلّ ما كان مثلةً بلحاظ الغير يكون فعله بلحاظ النفس مثلة، كما في حلق شعر الرأس، ويكفي دوران الأمر

(١) راجع: السبحاني، المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٤٥٠.
(٢) مستدرك الوسائل ١: ٤٠٦.
(٣) محمد جواد البلاغي، الرسائل الفقهية، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٣٢.
(٤) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٤١٠؛ ودراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٢٧ ـ ١٢٨.

بين الاحتمال التفسيري الذي طرحناه واحتمال إرادة الرواية ذكر فرد جديدٍ تعبّداً للمثلة، ومعه يصعب استظهار الحرمة من الحديث.

وممّا أسلفناه يظهر ما ذكره بعض المعاصرين من التوقّف عند اندراج حلق اللحية في المثلة، ثم التمسّك بأدلّة تحريم المثلة عموماً[١]؛ وذلك أنّ المثلة مفهومٌ متحرّك باختلاف الزمان والمكان بحسب تطبيقاته وإن كان بحسب معناه الأوّلي ثابتاً، فربّ شيء يكون مثلةً في زمان دون زمان، وفي حالٍ دون حال.

ثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الرواية تلعن من يحلق اللحية، واللعن لا يفيد الحرمة؛ إذ قد وردت الروايات في اللعن على فعل المكروه، ومعه فغاية ما يستفاد هو الكراهية أما الحرمة فلا[٢].

إلا أنّ الإنصاف أنّ اللعن عندما يُسند إلى الله تعالى أو يضاف إليه يدلّ على قبح الفعل واستحقاق الذم والمؤاخذة عليه، ولو تتبّعنا استخدامات اللعن في القرآن والسنّة لوجدنا حجم ارتباط هذا المفهوم بمفهوم الغضب والنفرة والمؤاخذة والفعل القبيح.

وأما ورود بعض الروايات في اللعن في أمور مكروهة، فهذا ـ مع ضعف سند أكثره ـ يمكن أن يفيد الحرمة ويعارض ما دلّ على الترخيص لا أنه لا يفيد الحرمة، فهذا تماماً مثل استخدام صيغة الأمر في الاستحباب، فهذا لا يسقط دلالتها على الوجوب كما تقرّر عند المتأخرين من علماء أصول الفقه.

٥ ـ ما ورد حول رسولي كسرى، اللذين دخلا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد حلقا لحاهما وأعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما، وقال: «ويلكما، من أمركما بهذا؟» قالا:

---

(١) محمّد بن أحمد بن إسماعيل، أدلّة تحريم حلق اللحية: ١٤.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤١٠.

أمرنا بهذا ربنا، يعنيان كسرى، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكنّ ربي أمرني بإعفاء لحيتي، وقصّ شاربي..»[١]. فهذه الرواية واضحة في الأمر الإلهي بإعفاء اللحية.

وقد نوقش الاستدلال بها:

أولاً: بضعفها السندي[٢]، حيث لم يرد ذكرٌ لسندها في مستدرك الوسائل.

إلا أننا راجعنا الرواية في مصادرها التاريخية، فوجدناها مذكورةً بشكل مسند إلى سيرة ابن إسحاق في تاريخ الطبري[٣]، وعنه وعن سيرة ابن إسحاق أخذ سائر المؤرّخين[٤]، ولكنّ المشكلة في السند هي محمد بن إسحاق صاحب السيرة الذي كثرت الكلمات حوله، بما لا مجال للإطالة هنا، كما أنّ الرواية يرويها يزيد بن حبيب (١٢٨هـ) مرسلةً دون أن يذكر سنده إليها، فالسند غير تام.

ثانياً: ما ذكره بعضهم، من أنّ مفاد الرواية هو الأمر بإعفاء اللحية، وهو ليس بواجب قطعاً[٥].

ويجاب بأنّ ذكر ذلك جاء في مقابل حلقهم، فلا يفهم منه أزيد من الإعفاء مقابل الاستئصال، لا ما قابل الأخذ ولو مطلقاً.

٦ ـ خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، صاحب الرضا عليه السلام قال: وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: «أما من عارضيه فلا بأس، وأما من مقدّمها فلا».

---

(١) مستدرك الوسائل ١: ٤٠٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤١١.

(٣) تاريخ الطبري ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٤) انظر: البداية والنهاية ٤: ٣٠٦ ـ ٣٠٧؛ وتاريخ ابن خلدون ٢: ٣٧ ـ ٣٨؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٣: ٥٠٩، وغيرها.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٤١١.

وروى هذا الخبر الحميري في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، كما جاء في كتاب علي بن جعفر أيضاً بنسخته الواصلة إلى الشيخ الحرّ العاملي[١]، وفي نسخة كتاب السرائر «هل له»، بدل «هل يصلح له»[٢].

نعم، في النسخة الموجودة بين أيدينا من كتاب مسائل علي بن جعفر جاء الجواب: «أما من عارضيه (عارضه) فلا بأس، وأما من مقدّمها (مقدمة) فلا يأخذ»[٣].

فهذا الخبر ينهي فيه الإمام الرضا تارةً والكاظم أخرى عن حلق مقدّم اللحية، وقد اعتُبر ـ شيعياً ـ من الأخبار الأساسية للقول بتحريم حلق اللحية، وعليه بنى بعضهم[٤].

لكنّ هذا الخبر خضع ـ وقد يخضع ـ لبعض المناقشات، أهمها:

أولاً: إنه ضعيف السند، حيث رواه ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) في السرائر دون أن يذكر سنده إليه.

وقد أجيب عن هذه الملاحظة تارةً بصحّة طريق ابن إدريس لروايات المستطرفات، على أساس أنه قد ورد في طرق ثماني إجازات إلى كتب الشيخ الطوسي ومروياته ومنها كتاب الفهرست وما فيه، وللشيخ الطوسي طريقٌ لكتب البزنطي وعلي بن جعفر وغيرهما، وهي طرق صحيحة سنداً، فيؤخذ حينئذ بالرواية وتخرج

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢: ١١١ ـ ١١٢، باب ٦٣ من أبواب آداب الحمام والتنظيف، ح٥؛ ومكارم الأخلاق: ٦٨؛ ومستطرفات السرائر: ٥٧٤.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٧٤.

(٣) مسائل علي بن جعفر: ١٣٩.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٤١٢.

المستطرفات من حدّ الإرسال إلى الإسناد[١].

وأخرى بأنّ هذه الرواية وردت في كتاب علي بن جعفر، ونقلها عنه الحرّ العاملي، وقد ثبت أنّ للحر العاملي طريقاً صحيحاً إلى هذا الكتاب فيؤخذ به وفقاً لنقل الحرّ العاملي؛ لأنّ للعاملي طريقاً إلى الطوسي، وللطوسي طريقٌ إلى الكتاب فيصحّ السند.

وبهذا نملك سندين معتبرين للرواية: أحدهما من ابن إدريس، والثاني من الحرّ العاملي.

نعم، سند الرواية في قرب الإسناد للحميري إلى علي بن جعفر ضعيف؛ لوجود عبد الله بن الحسن، ولم تثبت وثاقته.

وهذه المحاولة في التصحيح تتوقف على افتراض جدوائية الاستناد إلى طرق المتأخّرين إلى الكتب القديمة، فإذا بني أنّ هذه الطرق ـ ومنها ما ورد في الإجازات ـ طرقٌ حقيقية تمّ من خلالها تداول النسخ وتناقلها جيلاً بعد جيل، كان ما ذكر من المحاولتين لتصحيح السند جيداً، إلا أننا بحثنا مفصّلاً في قواعد علم الرجال والجرح والتعديل عن طرق المتأخرين، وقلنا هناك بأنّه لا اعتبار بطرق المتأخرين بما فيها الإجازات وطرق الحرّ العاملي إلا ما خرج بالدليل، ومعه لا يصحّ السند إلى كتاب علي بن جعفر.

وبهذا يظهر أنّ وقوع اسم ابن إدريس في بعض الإجازات إلى كتب الفهرست للطوسي لا يعني أنّ هذه الكتب جميعها قد وصلت لابن إدريس عبر تناقل النسخ حتى نفترض له سنداً إلى كتاب البزنطي.

(١) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ١٢١ ـ ١٢٥.

على أنّ في الرواية بعض الغرابة؛ إذ كيف يوجّه البزنطي تارةً وعلي بن جعفر أخرى نفس السؤال، مرةً إلى الإمام الرضا وأخرى إلى الإمام الكاظم، ويقع الجواب في المرّتين معاً متشابهاً جداً وكأنها جملة واحدة، اللهم إلا إذا نفي هذا الاستبعاد باحتمال اتفاق هذا الأمر، لا باحتمال الوضع.

وعلى أية حال، فالسند ضعيف، خلافاً لبعضهم حيث وصف الرواية بأنّها «عالية في الصحّة»[١].

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ ظاهر الحديث هو النهي عن الأخذ من اللحية، بمعنى مقدّمها؛ لأنّ السؤال كان عن الأخذ، وهذا يعني أنه يجوز إصلاح العارضين أو حلقهما، أما إصلاح مقدّم اللحية فلا يجوز فضلاً عن حلقه، وهذا مما لا يلتزم به أحد إطلاقاً، بحيث يحرم حتى إصلاح مقدّم اللحية، فتحمل الرواية على الندب[٢].

ويعزّز هذا الكلام أنّ لفظ الأخذ في الرواية تعدّى إلى اللحية بحرف «من»، وفي هذه الحال يكون شديد الوضوح في البعضية، نعم لو لم يكن (من) موجوداً لأفاد تعلّقُ الأخذ باللحية حلقَها.

وقد يناقش هذا الكلام كلّه بأنّه لا يعقل أن يسأل شخصٌ مثل البزنطي أو علي بن جعفر، وهما من الشخصيات الفقهية البارزة في القرن الثاني الهجري، عن تخفيف اللحية، حيث إنّ هذا الأمر يفترض أن يكون واضحاً بالارتكاز المتشرّعي، حيث يكون الإمام نفسه وسائر علماء ومتشرّعة المسلمين قد أصلحوا لحاهم أو

---

(١) محمد جواد البلاغي، الرسائل الفقهية، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٣٨؛ وانظر: الحلية في حرمة حلق اللحية: ١١.

(٢) دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ والحلية في حرمة حلق اللحية: ١٢.

تركوها بحيث صار هذا الأمر متداولاً جيلاً بعد جيل في وسط المتشرّعة، فهل يعقل اليوم أن يُسأل فقيهٌ عن جواز إصلاح شعر الرأس؟ إنّ هذا كلّه يساعد على افتراض أنّ المقصود هو السؤال عن الحلق لا الأخذ.

من هنا، فهذه القرينة الخارجية تبعّد احتمال كون السؤال عن مطلق الأخذ لوضوحه، وحيث لا يوجد احتمال آخر غير حلق اللحية واستئصالها يمكن أن يفرض منظوراً للسائل لهذا يتعيّن كون السؤال عن حلق اللحية، وأنّ دخول (من) على الرواية قد يكون خطأ أو تكون (من) زائدة حينئذٍ، أو تكون بمعنى أن يأخذ شعره من لحيته في مقابل الشعر من خارج اللحية كالإبط والعانة والرأس.

وقد يجاب بأنّ التعبير بـ (الرجل) في الرواية دون (المرء) يراد منه التنزيه لا التحريم[1].

لكنّه جوابٌ غير واضح أبداً؛ فإنّ ذكر (الرجل) لفرض اختصاص مورد الكلام به؛ لعدم وجود لحية للمرأة، ولا ظهور في الكلام في أنّ الرجولة قد أخذت لخصوصية التنزيه، كيف وقد وردت كلمة (الرجل) في عشرات الروايات لا يقصد فيها ذلك.

ثالثاً: ما ذكره بعضهم أيضاً، من أنّ الرواية سألت عن صلاح ذلك للرجل (هل يصلح)، وهذا التعبير ظاهرٌ في الرجحان والمرجوحية، وليس ظاهراً في الحرمة، ومعه فيكون المراد كراهة حلق اللحية للرجل[2].

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنه:

أ ـ إنّ الموجود في نسخة كتاب السرائر التي هي المصدر في رواية البزنطي، (هل

(١) علي هاشم، حلق اللحية في الشريعة، مجلة الاجتهاد والتجديد ٧: ١٧٦.

(٢) السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٨٠.

له) وليس (هل يصلح) كما أشرنا سابقاً، والسؤال بهذه الطريقة ظاهرٌ في الاستفهام عن أصل المشروعية لا عن الصلاح وعدمه، ومعه، فتكون الرواية ظاهرة في بيان الحكم الإلزامي.

ب ـ إنّ السؤال وإن كان عن الصلاح، إلا أنّ المهم بالنسبة إلينا هو الجواب الذي حدّد الموقف الشرعي من أصل حلق اللحية، فعندما يقول بأنّ الأخذ من العارضين لا بأس به وأما من المقدَّم فلا، فإنّ اللام هنا ظاهرة في حسم الموقف سلبياً من حلق مقدّم اللحية، ويزداد هذا الأمر وضوحاً عندما نعرف أنّ ما ورد في نسخة كتاب علي بن جعفر الواصلة إلينا توجد إضافة، فالذيل جاء هكذا: «وأما من مقدّمها فلا يأخذ»، فإنّ متعلّق النهي هنا هو الأخذ، لا أنّ الرواية بصدد نفي صلوح ذلك وصلاحيته.

وقد يدافع هنا بردّ الجواب الأوّل بأنّ نفي البأس يقابله إثبات البأس، ووجودُ البأس في شيء لا يساوق الحرمة، بل يجامع الكراهة، كما أنّ الجواب في الرواية لا يمكن أن يُفصل عن السؤال فلابدّ من أخذ السؤال بعين الاعتبار وجعله قرينةً على المراد من الجواب.

لكنّ الصحيح أنّ اللام في الجواب «فلا» ظاهرة في عدم الترخيص، على أنّ بعض المصادر جاء فيها التعبير بـ «فلا يأخذ»، كما أنّ نسخة (السرائر) التي كان السؤال فيها عن «هل له» دون «هل يصلح» تبطل الدفاع الثاني، وفي الوقت عينه تحدّد المراد من اللام في آخر الرواية، أي ليس له أن يأخذ.

والحاصل أنّ الرواية تامة الدلالة، إلا أنّ المشكلة في سندها.

٧ ـ **خبر السكوني**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أوحى الله عز وجل إلى نبيّ من أنبيائه: قل المؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا طعام أعدائي، ولا

تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي»[١].

ونحو هذا الخبر عدّة أخبار، مثل رواية عبد السلام بن صالح الهروي[٢]، فإنّ هذه الروايات ظاهرة في النهي عن التشبّه بالكافرين، وحيث إنّ حلق اللحية من التشبّه بهم فيكون حراماً.

ويناقش الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات، بصرف النظر عن سندها:

أولاً: بما ذكره غير واحد، من أنّ المراد هو اتخاذ سيرتهم شعاراً وزيّاً، لا أن يتصف الإنسان بوصفٍ من أوصافهم أو وصفين[٣]. وهذا يعني أنّ مصبّ الحرمة هو التبعية للكافرين في مأكلهم ومشربهم وملبسهم وطريقة عيشهم بما يلغي الهوية الدينية والثقافية الخاصّة[٤].

كما أنّ هذا الحكم يدور مدار صدق التشبّه بالكافر لا القيام بفعل يفعله الكافر، وإلا فإنّ المشي والأكل ومئات الأفعال الأخرى يقوم بها الكافر والمسلم ولا يصدق عليها عنوان التشبّه، فمطاعم الأعداء التي وردت في الرواية كثيرٌ منها وفي جميع العصور مشتركٌ بين الناس والشعوب والأمم، فلا يعقل أن يكون النهي شاملاً لمثل هذه الحالات، فيختصّ بما يفعله الأعداء بحيث يعرف بهم وينسب إليهم بحيث يصدق على فعله أنّه محاولة للتشبّه بهم والصيرورة مثلهم والاندراج في زمرتهم، فليس كلّ فعل يفعلونه يكون حراماً، وإلا حرم الأخذ بنشاطاتهم الفكرية

(١) علل الشرائع ٢: ٣٤٨؛ وانظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٥٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٢.

(٢) عيون أخبار الرضا ١: ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤١١.

(٤) دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٢٩ ـ ١٣٠.

والإدارية والتربوية وبأيّ مقترح إنساني يقدّمونه وغير ذلك مطلقاً!!

ثانياً: لو أخذنا بهذا المبدأ على إطلاقه يلزم عدم القول بحرمة حلق اللحية بعنوانه، بل بعنوان ثانوي، فإذا لم يصدق على حلقها أنه تشبّه بالأعداء، وإنما ساوى حلقها إعفاءها في ذلك، أشكل الأمر، وهنا يقال بأنّ إعفاء اللحية أيضاً من تصّرفات الأعداء، وقد تعارف بين متديّني اليهود، وهم أعدى أعداء الأمة الإسلامية في مثل عصرنا، فيلزم القول بأنّ الإعفاء حرام، والحلق حرام، وفي هذه الحال تسقط الحرمة ولا يكون الدليل شاملاً للمورد.

هذا، والرواية ضعيفة السند بكلّ من النوفلي والسكوني عندنا، كما أنّ رواية الهروي ضعيفة بأحمد بن الأنصاري، وتميم بن عبد الله بن تميم القرشي، فلا يصحّ الاستناد إلى مثل هذه الروايات لتأسيس مثل هذا الأصل.

٨ ـ **خبر الإمام زيد بن علي**، عن آبائه، عن عليعليه السلام، أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم، فقال له: «أخرج من مسجد رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم يا من لعنه رسول الله، ثم قال عليعليه السلام: سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم يقول: لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال»[(١)]. وورد مقطع لعن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم للمتشبهين والمتشبهات في خبر جابر بن عبد الله الأنصاري أيضاً[(٢)].

ومن الواضح أنّ حلق اللحية نحوٌ من أنحاء تشبّه الرجال بالنساء[(٣)].

والجواب: عدم صدق عنوان التشبّه بحلق اللحية، فإنّ التشبّه هنا معناه ظهور

---

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٢.

(٢) الكافي ٨: ٦٩ ـ ٧٢.

(٣) لمزيد من المراجعة حول الاستناد لمفهوم التشبّه هنا انظر: محمّد بن أحمد بن إسماعيل، أدلّة تحريم حلق اللحية: ٣٦ ـ ٤٣.

الإنسان بمظهر النساء في المجتمع كلبس ملابسهنّ والمشي مثلهنّ والتكلّم مثلهنّ لا مجرّد فعل شيء يشترك معهنّ، وإلا حرمت أشياء كثيرة يقطع من الشرع بعدم حرمتها، كحلق الرجل بعض شعر جسده في يديه ورجليه وإبطيه وعانته، أو إطالة شعر رأسه، مع أنّ الوارد ذلك في الرجل دون أن يشار في أدلّة هذه الموارد إلى فكرة التشبّه لنفيها ودفع التوهّم بمخالفتها وبيان ذلك. والقضية عرفية، ولا يقول العرف اليوم ـ على الأقل ـ بأنّ حلق اللحية تشبّه بالمرأة.

هذا كلّه، بصرف النظر عن الضعف السندي في بعض روايات التشبّه هذه، على أنّ بعضها ظاهرٌ في التأنيث خاصّة لا مطلق التشبّه، كالرواية المتقدّمة وغيرها ولا حاجة إلى الإطالة.

بهذا كلّه، يظهر أنّ جميع الروايات المتقدّمة عند السنة والشيعة لا يفهم منها حرمة الحلق بعنوانه، سوى رواية رسولي كسرى ودخولهما على رسول الله، ورواية البزنطي وعلي بن جعفر، وسائر الروايات لا دلالة فيها، فضلاً عن ضعفها السندي. وهناك روايات أُخَر تكلّف بعضهم في حشدها مع ضعفها السندي والدلالي وبُعد جملة منها عن الموضوع[1]، نعرض عنها للاختصار.

وإذا نظرنا في الروايات الدالّة وجدناها ضعيفة السند كما قلنا، ومن الصعب، حتى لو صحّت سنداً، تحصيل الوثوق ـ الذي هو المعيار في حجيّة الأخبار كما فصّلناه في كتابنا «حجية الحديث» ـ بصدور هذه الروايات الدالّة مع قلّتها.

والنتيجة أنّ الموثوق به من الروايات هو حرمة الحلق إذا تعنون بعنوان محرّم كالتشبّه بالنساء أو بالأعداء أو ما شابه ذلك، أما بنفسه فلا تظهر حرمته بشكل واضح.

(١) انظر: البلاغي، الرسائل الفقهية، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٢٥ ـ ٤٤٣.

٣.٣. الاستناد إلى سيرة المتشرّعة

حاول بعض الفقهاء المتأخّرين الاستدلال بسيرة المتشرّعة المتصلة بزمن النص على عدم حلق اللحية والتنديد بمن يحلق لحيته، ولم يعهد عن أحد المؤمنين أو الأنبياء والأئمة والخلفاء والصحابة والصالحين أنه كان يحلق لحيته، وكلّ المؤمنين والمتديّنين والعلماء وطلبة العلم بل والبشر من لدن آدم كانوا وما يزالون يتزيّون بهذه الهيئة، بل إن الأنبياء السابقين كانت لهم لحية ﴿**لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي**﴾ (طه: ٩٤)، وهذا كلّه كاشف قطعي عن الموقف الشرعي من حلق اللحية، وهو الحرمة[١].

بل ذكر الشيخ تقي المجلسي تأييداً أنه لو كان الحلق جائزاً لذكره أهل البيت أو فعلوه ولو مرّة واحدة، لبيان جوازه، مما يكشف عن حرمته[٢].

ونوقش الاستدلال بالسيرة بأنّ حفاظهم عليها قد يكون للاستحباب المؤكّد في ذلك حتى صار شعاراً في الرجل، تماماً كالقنوت في الصلاة، إلى جانب أنّ ترك اللحية عرفٌ عام كان سائداً آنذاك في الثقافة الرجولية التي كانت متأصّلةً في المجتمع العربي، حتى عدّ حلقها مدعاةً للضحك والاستهزاء، وفي حالةٍ من هذا النوع لا معنى لفرض الاستدلال بالسيرة؛ لأنّ دليل السيرة يجب أن يحرز معه عدم كون منشأ السيرة أمراً آخر غير الموقف الشرعي، وفي هذا الحال يصعب إحراز

(١) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٤١٢؛ ودراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ وأدلة تحريم حلق اللحية: ٤٨ ـ ٥٢؛ وآراء العلماء في حلق وتقصير اللحية: ٢٤ ـ ٢٦، ٣٦ ـ ٤٢؛ والبلاغي، رسالة حرمة حلق اللحية: ٤٤٠ ـ ٤٤١؛ والمنية في حكم الشارب واللحية: ٥٥ ـ ٥٦؛ والحلية في حرمة حلق اللحية: ١٦.

(٢) انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣٣.

ذلك.

ويدعم هذا الأمر ـ على المستوى الإمامي ـ بعدم تعرّض الفقهاء للحرمة طيلة سبعة قرون في الحدّ الأدنى منذ عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فلو كانت أمراً فقهياً معروفاً لذكرت ولو بنحو يرسل إرسال المسلّمات، فكيف اتفق أن لم يحكم بذلك أيّ فقيه بمن فيهم المتعرّضون لدقائق الأمور كالعلامة الحلي وغيره؟!

وهذا كلّه يعزّز أنّ الارتكاز المتشرّعي القويّ الذي نعرفه اليوم قد يكون ظهر نتيجة تراكم الفتاوى المحرّمة عند المتأخرين من الفقهاء، ومعه وعند الشك ـ ويكفي الشك ـ لا يمكن الاستدلال بسيرة المتشرّعة على إثبات التحريم في المقام.

نعم، لا يصحّ ما ذكره الشيخ الفضلي من أنّ السيرة لا تفيد أزيد من مشروعية إعفاء اللحية وعدم حرمته، ولا يستفاد من فعلهم أكثر من هذا[1].

وذلك أنّ مراد المستدلّ بالسيرة ـ كما صرّح به بعضهم[2] ـ هو الاستدلال بارتكاز الإلزام وذمّ حالق اللحية والتعامل معه معاملة المخالف للشرع الحنيف، لا مجرد مصادفة إعفاء اللحية من الناحية العملية.

وأما ما ذكره المحدّث المجلسي فغير واضح؛ إذ مجرّد عدم بيانهم الحرمة كافٍ في فهم المتشرّعة الجواز، إذ هو قرينة من مثلهم لعدم التحريم بلا حاجة لفعله أمام الناس دائماً، كيف ولو جرت هذه القاعدة التي يشير إليها المجلسي للزم القول بحرمة الكثير جداً من الأفعال لا سيما ما ينافي المروءة وأمثالها. علماً أنه قد يكون حلق اللحية في زمانهم حراماً لصدق عنوانٍ محرّم عليه؛ لكونه موجباً للسخرية والاستهزاء.

---

(١) عبد الهادي الفضلي، الرأي الفقهي في حلق اللحية، مجلّة المنهاج، العدد ٢١: ٥٧.

(٢) انظر: السبزواري، مهذب الأحكام ٤: ٤٨٠، و ١٦: ٧٩.

٤.٣. الاعتماد على مبدأ التلازم بين الدية والتحريم

طرح هذا الاستدلال الشيخ علي أحد أحفاد الشهيد الثاني، حيث ذكر في كتابه (الدرّ المنثور) أنّه قد ثبت في الشرع أنّ هناك ديةً في شعر اللحية إذا أزيلت بطريقةٍ ما ولم تنبت، أما إذا نبتت بعد ذلك فإنّ المتعيّن هو الأرش، ومن الواضح أنّ ما كان فيه الدية على الجاني يكون فعله حراماً مع العمد، ومرجع ذلك إلى حرمة الاعتداء على النفس والأعضاء والمنافع.

وهذه الحرمة لا تقف عند حدود فعل الغير ذلك، كأن يحلق الإنسان شعر لحية غيره عدواناً، بل تتعدّاه إلى النفس؛ ذلك أنه من المعلوم أنه يحرم على الإنسان أن يقتل نفسه أو يقلع عينه عمداً، فيكون شعر اللحية كذلك، وهذا غير باب الأموال؛ لأنّ الناس في الأموال مسلّطون عليها.

وقد يرد هنا أنّه قد ثبت في الشرع أنّ للإنسان حلق شعر رأسه، فلو كان كلّ تصرّف في البدن حراماً لكان المفترض حرمة ذلك.

لكنّ الشيخ علي أجاب بأنّ خروج مثل هذه الحالات كان لدليل خاص، دلّ على الاستحباب في بعض الحالات، بل الوجوب[1].

وخلاصة كلامه ادّعاء قاعدة التلازم بين ثبوت الدية وحرمة الفعل الموجب للدية مع العمد، سواء صدر من الغير أم من النفس.

ويناقش بعدم قيام دليل على التلازم المذكور، بل هو بنفسه بحاجة إلى دليل، ومجرّد ثبوت الدية لو قام الغير بفعلٍ ما لا يفيد حرمة هذا الفعل على النفس؛ إذ لم نفهم دليل الملازمة شرعاً أو عقلاً أو عقلائياً أو عرفاً، فحبس الغير لا يجوز، ولكنّ

(١) الدر المنثور في المأثور وغير المأثور: ٢٩٣.

حبس نفس جائز، والتصرّف بأموال الغير لا يجوز ولكنه يجوز للنفس، والتحكّم في إرادة الغير وحركة جسده لا يجوز لكنه يجوز مع النفس، ولم تتضح نكتة التلازم، وأما الحديث عن عدم سلطنة الإنسان على جسده بقتل نفسه أو بتر أعضائه أو نحو ذلك فهذا إنّما هو لدليل خاصّ، وهو حرمة الإضرار بالنفس والأعضاء والمنافع تارةً، وحرمة قتل النفس أخرى، وهذان الدليلان لا يشملان حالة حلق اللحية التي نتحدّث عنها، فإنه لو حلق الإنسان لحيته بحيث تنبت بعد ذلك، فلا يعنون بعنوان قتل النفس، ولا يفهم العرف منه عنوان الضرر، كيف وقد ذكر مشهور الفقهاء ـ فيما يبدو ـ أنّ الضرر البسيط بالنفس غير محرّم كجرح نفسه جرحاً بسيطاً، مع أنّه حرام على الغير وفيه عقوبة وتغريم شرعاً.

فأصل هذه القاعدة باطل، ولولا عنوان الضرر أو عنوان قتل النفس أو عنوان وجوب حفظ النفس لكان للإنسان سلطنةٌ على جسده كسلطنته على ماله، بل هي سلطنةٌ تكوينية ترجع إليه بمنح الباري له، فتكون أقوى من السلطنة الاعتبارية الثابتة في باب الأموال، نعم، حيث كانت سلطنة الله وملكيّته للإنسان وماله ملكيةً حقيقية تامة بل الأتمّ، كان له التدخّل ـ تشريعاً ـ للحدّ من سلطنة الإنسان على نفسه وماله، بتحريم الإضرار في الأولى أو الإسراف والتبذير في الثانية، فسلب السلطنة بنحو القاعدة يحتاج إلى دليل.

وهذا لا يعني عدم وجود السلطنة الحقيقية للإنسان على ذاته وأفعاله وولاية تكوينية له على ذلك، لكن في طول الولاية التكوينية للمولى سبحانه وتعالى، غاية ما في الأمر أنّ الشرع والقانون العقلائي، ونتيجة تدخل المصالح والمفاسد في نظام الحياة الإنسانية يقيّدون هذه السلطنة تشريعاً بما إذا لم يلزم الضرر على الذات أو

الغير، وهذا غير عدم ثبوت أصل السلطنة التكوينية على الذات؛ لأنّ التقييد جاء بعنوان ثانوي لا أوّلي، وهو عنوان الضرر أو المصلحة، لا أنّ السلطنة وجدت مقيّدةً، خلافاً لما يلوح من كلمات السيد محمد باقر الصدر(على احتمال في تفسيرها)[1]، بل حتى لو فرضنا أنّ السلطنة ولدت مضيّقةً لكونها منحت تكويناً من المولى الذي لم يسمح بها تشريعاً في حدود معيّنة، فإنّ هذا يعني كونها مقيّدة بحدود خاصة، فالأصل ثبوتها لا أنّ الأصل عدم ثبوتها، وهذا ما يفهمه العقلاء أيضاً حيث يرون التقييد استثناءً في حالات خاصّة من القاعدة.

يضاف إلى ذلك ما ذكره بعضهم، من أنّ استدلال المستدلّ هنا كان التلازم بين الدية والحرمة، مع أنّه لم تثبت الدية شرعاً في حلق اللحية مع نباتها مجدّداً وإنما الثابت ـ كما اعترف المستدلّ ـ هو الأرش، وما نبحث عنه هنا هو حالة النبات المتجدّد في الغالب، فكيف أقحمت هذه الحالة فيما نحن فيه؟ اللهم إلا إذا أراد التلازم بين مطلق التغريم المالي بما يشمل الأرش وبين الحرمة، ويفترض على منهجه في الاستدلال أن يلتزم بهذه القاعدة أيضاً[2].

بل ربما أمكن القول ـ بناءً على أنّ الدية والأرش ليستا عقوبةً وإنما ضمان؛ لثبوتهما في موارد الخطأ أيضاً ـ بأنّه لا ترابط إطلاقاً بين الدية والإرش وبين الحرمة، لعدم اندراجهما في قانون العقوبة تماماً كالكفارات.

والنتيجة عدم ثبوت قاعدة التلازم بين الدية أو الأرش وبين الحرمة في حقّ

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي: ٣٤ ـ ٣٦، تحقيق: حيدر حب الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

(٢) انظر: علي هاشم، حلق اللحية في الشريعة، مجلّة الاجتهاد والتجديد ٧: ١٨١ ـ ١٨٢.

الذات.

ومن هذا كلّه ظهر أنّه لا يوجد دليل في الكتاب أو في السنّة أو في الإجماع أو في السيرة أو في القواعد الفقهية أو في العقل على حرمة حلق اللحية، ما لم يطرأ عنوان ثانوي كالضرر أو نحو ذلك، بل إنّ القول بكراهة الحلق مشكلٌ أيضاً؛ لعدم نهوض دليل على ذلك بعد أن كانت الكراهة كالحرمة بحاجة إلى دليل شرعي، ما لم يلتزم بقاعدة التسامح في أدلّة السنن مع القول بجريانها في المكروهات أيضاً حتى مع عدم ذكر الثواب والعقاب في نصّ الحديث الضعيف السند، ولا نقول بهذه القاعدة.

٤ـ اللحية: الحدّ والمقدار

ولا بأس بالإشارة ـ ختاماً ـ إلى مسألة مفيدة، وهي أننا لو بنينا على حرمة حلق اللحية أو جوازه، فلو أرخى الرجل لحيته فهل لذلك حدّ في الشريعة أم لا؟

وردت بعض الروايات الناهية عن زيادة اللحية عن مقدار القبضة، بحيث لو قبض الرجل بيده على لحيته لا تكون أزيد من طول قبضة يده، وقد حكم بعض الفقهاء بكراهة ما زاد على قبضة اليد[١]، وعبّر بعضهم باستحباب قصّ ما زاد[٢].

والروايات هي:

١ ـ ٢ ـ مرسل محمد بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما زاد على القبضة ففي النار»[٣]. ونحوه **خبر معلّى بن خنيس**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما زاد من

(١) انظر: الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١١٣.

(٢) راجع: منتهى المطلب ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ ودراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ١٣٧.

(٣) الكافي ٦: ٤٨٧.

اللحية عن القبضة فهو في النار»[١]. وظاهرهما الكراهة الشديدة إن لم نقل: إنهما يفيدان الحرمة.

والمشكلة هنا في السند، فالخبر الأوّل ضعيف بالإرسال. أمّا الثاني والذي هو أوضح دلالةً من الأول؛ للتصريح فيه باللحية، فهو ضعيف بعدم ثبوت وثاقة كلّ من: معلى بن محمد، وعلي بن محمد، وصالح بن أبي حماد الرازي، كما حقّقناه في محلّه، مضافاً للإرسال في كتاب الفقيه.

٣ ـ مرسل يونس، عن أبي عبد اللهعليه السلام في قدر اللحية، قال: «تقبض بيدك على اللحية وتجزّ ما فضل»[٢].

والخبر ظاهرٌ في التحديد، وأقرب للدلالة على الحكم الإلزامي، لكنّه ضعيف السند بالإرسال، ولعلّه يقصد به ـ كما هو ظاهر كلام المحقّق الداماد ـ وضع اليد على اللحية بحيث تكون القبضة ممسكة بالذقن، لا الإمساك بالشعر الواقع أسفل الذقن[٣].

٤ ـ خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «يعتبر عقل الرجل في ثلاث: في طول لحيته، وفي نقش خاتمه، وفي كنيته»[٤]. وقد فهم الحرّ العاملي من هذه الرواية أنه يستدلّ على عقل الرجل بكون لحيته معتدلةً في الطول[٥].

والرواية من حيث السند ضعيفة بسهل بن زياد الآدمي، ودرست بن أبي

(١) المصدر نفسه ٦: ٤٨٦ ـ ٤٨٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٠.

(٢) الكافي ٦: ٤٨٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٠.

(٣) انظر: المحقق الداماد، اثنا عشر رسالة ٣: ١٠٧.

(٤) الصدوق، الخصال: ١٠٣.

(٥) تفصيل وسائل الشيعة ٢: ١١٣.

منصور، وجعفر بن محمد بن بشار، وغيرهم ممّن لم تثبت وثاقته عندنا.

أما من حيث الدلالة، فقد يقال بأنّه لا دلالة لها على شيء هنا؛ إذ غاية ما فيها أنها تجعل طول اللحية معياراً أو علامةً على العقل، وهذا كما يحتمل الطول مقابل شدّة التقصير، يحتمل ما قابل شدّة الطول ويحتمل الاثنين معاً، وإن كان الأقرب ما ذكره الحرّ العاملي لكنّ لسان الرواية إرشاديٌّ للدلالة على أنّ مقدار طول اللحية يبرز شخصية الإنسان وعقله، وهذا اللسان ليس لسان بيان حكم شرعي وإن كان يستفاد منه مرجوحية الطول الزائد.

٥ ـ خبر درست بن أبي منصور، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «مرّ بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم رجلٌ طويل اللحية، فقال: ما كان على هذا لو هيّأ من لحيته، فبلغ ذلك الرجل، فهيّأ لحيته بين اللحيتين، ثم دخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلما رآه قال: هكذا فافعلوا»[(١)].

فتهيئة اللحية يعني إصلاحها، ومعنى «بين اللحيتين» هو أن لا تكون قصيرةً ولا طويلة، فتكون دالّةً على التوسّط في طول اللحية، ولا إشارة فيها لحدّ القبضة.

والرواية وردت في «الفقيه» بلا سند، وأما في الكافي فهي ضعيفة بالإرسال، إلى جانب عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد، ودرست بن أبي منصور.

٦ـ خبر الحسن الزيات، قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام قد خفّف لحيته[(٢)]، وهي في الأصل رواية لحدثٍ يشير الراوي فيه إشارةً إلى حال الإمام من أنّه خفّف لحيته واكتحل و..

لكنّ هذا الحديث لا يدلّ على وجوبٍ أو استحباب، بل غايته الجواز، بل في إفادته الجواز بالعنوان الأوّلي، بناءً على مبانينا في حجية فعل المعصوم مشكلٌ، لأنه

(١) الكافي ٦: ٤٨٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٠.

(٢) الكافي ٦: ٤٨٧.

حديث واحد، ولعلّه كان هناك عنوان خاص سمح للإمام بفعل ذلك في تلك اللحظة، والفعل دليلٌ صامت لا يُفصح عن كثير كلام، وعلى أيّة حال فلا دليل في الحديث على استحباب تخفيف اللحية.

هذا، والخبر ضعيف السند بالحسن الزيات، فإنه مهمل عند الشيعة والسنّة، وقد أشار البرقي إلى طبقته فقط، وليس له على ما يبدو سوى ثلاث أو أربع روايات رواها عنه عبد الله بن مسكان[١]، فالسند لا يعتمد عليه.

٧ـ **خبر الجعفريات،** بسنده إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، أنه كان يقول: «..وما جاوز القبضة من مقدّم اللحية فجزّوه»[٢].

والأخذ بهذا الحديث معناه وجوب أو على الأقلّ استحباب جزّ ما زاد عن القبضة من مقدّم اللحية، لكنّ الخبر ضعيف السند؛ حيث أثبتنا في محلّه ضعف سند الجعفريات.

٨ـ **خبر عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه:** أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يأخذ من لحيته، من عرضها وطولها[٣].

وهو خبر غاية ما يفيد جواز هذا الفعل، وصيغة «كان يأخذ» تدلّ على تكرّر هذا الفعل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكنّ هذا لا يفيد استحباب ذلك بعنوانه، فلعلّ هذه الكيفية تعدّ زينةً وجمالاً في حينه فكان النبي يفعلها بهذا العنوان لا بعنوانها الخاصّ، والفعل دليلٌ صامت لا يستدلّ به بالطريقة الإطلاقية. على أنّ في السند عمر بن هارون وقد ضعّفه جماعة[٤].

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٦: ١٧٨، رقم: ٣٢٢٥ـ ٣٢٢٦.

(٢) مستدرك الوسائل ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٣) سنن الترمذي ٤: ١٨٦.

(٤) انظر: فتح الباري ١٠: ٢٩٦؛ وتحفة الأحوذي ٨: ٣٧؛ والألباني، ضعيف سنن الترمذي:

وقد ورد في بعض الروايات توصيف الرسول بأنّه كان كث اللحية[١]، وأمثال ذلك، وفسّر بقصرها مع كثرة الشعر فيها[٢]، وهو لا يدلّ بالضرورة على استحباب ذلك بعنوانه كما هو مقرّر في أصول الفقه.

والمستنتج من مجموع الروايات المتقدّمة أنها بأجمعها ضعيفة السند، على أنّ بعضها لا دلالة فيه على شيء، وبعضها يأخذ عنوان القبضة فيما لا يأخذ بعضها الآخر هذا العنوان، وإنما عنوان عدم طول اللحية، وبعضها عنوان اللحية بين اللحيتين، وبعضها تخفيف اللحية، وفي هذه الحال ـ مع ضعف السند ـ لا يمكن الحكم بوجوب جزّ ما زاد عن القبضة أو استحبابه أو كراهة توفير الشعر إلى هذا الحدّ.

نتيجة البحث

إلا أنّ مجموع الروايات يمكن دعمه بنصوص التزيّن والتجمّل والظهور بمظهر جميل فيقال: إنّ مسألة طول اللحية وجماليّتها أمرٌ عرفي، تتّبع فيه الأعراف بما تحمله من أذواق، فالمطلوب هو حُسن المنظر وجمال المظهر، فإذا كان شدّة طولها يعدّ قبحاً كان المستحسن جزّها بالمقدار الذي يُظهر الإنسان بالمظهر الطاهر والنظيف والجميل، وإذا كان العكس كان الحكم بالعكس تماماً، وبما أنّنا لم نعثر على موقف شرعيّ حاسم بالعنوان الأولي في موضوع اللحية، لذا تجعل قضية اللحية في وجودها وطولها ومقدارها تحت العمومات الواردة في التزيّن والتجمّل، الأمر

٣٣١؛ وتقريب التهذيب ١: ٧٢٧.

(١) انظر: الخصال: ٥٩٨؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ ومعاني الأخبار: ٨٠؛ ومناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ١٨ ـ ١٩؛ وأمالي الطوسي: ٣٤١؛ وسنن النسائي ٨: ١٨٣.

(٢) معاني الأخبار: ٨٥؛ وابن حجر، مقدّمة فتح الباري: ١٧٣؛ وعمدة القاري ١٥: ٢٣٠.

الذي يجعل الموضوع عرفياً عقلائياً، مما قد يستدعي إطالتها حيناً أو تقصيرها حيناً آخر، أو جزّها وحلقها ثالثة.

وبناءً لمجمل ما توصّلنا إليه، لا يحرم حلق أو تخفيف لحية الآخرين مع رضاهم؛ لفرض حلّية الفعل في نفسه، ويجوز أخذ الأجرة على ذلك؛ لفرض كون متعلّق الإجارة سائغاً شرعاً، فتشمله عمومات الإجارة والعقود، كما أنّ حلق اللحية للنفس أو للغير لا يكون فسقاً حتى يحكم بفسق صاحبها، بل يظلّ وضعه على حاله؛ لفرض جواز الحلق، وتجوز الصلاة خلفه، كما أنّ بيع وشراء بل مطلق التعامل بأدوات الحلاقة الخاصّة بحلق اللحية أو معاجينها لا مانع منه شرعاً، وكذا إصلاحها على تقدير خرابها، ولا فرق في كلّ ما ذكرناه بين حالات الحرج والضرر أو استلزام عدم الحلق الاستهزاء أو الإهانة أو عدم استلزام ذلك كلّه.

كما يجوز حلق بعض اللحية أيضاً، بل قد يقال بأنّه يمكن حلق بعض اللحية من أيّ مكان كان إذا فرض أنّ الباقي يصدق معه أنّ الرجل ذو لحية عرفاً، كما لو جزّ ما على العنفقة لوحدها أو ما كان قريباً من الرقبة وعلى الوجنتين وأمثال ذلك، فإنه لا يبعد القول بالجواز حتى لو أدخلت هذه ضمن اللحية بحسب النصّ واللغة؛ لأن المحرّم في النصوص على تقديره ـ وفقاً للقدر المتيقّن ـ هو حلق اللحية بمعنى إزالتها، لا حلق بعضها بما لا يصدق معه إزالة اللحية أو مع صدق أنّ له لحية عرفاً، فضلاً على القول بالجواز مطلقاً.

وأما النهي عن التنمّص ولعن النامصة والمتنمّصة[1]، فهو ـ على تقدير صحّة سنده ـ خاصّ بالمرأة من حيث الزينة أو من حيث التدليس على الزوج كما احتمله

---

(١) انظر: مسند أحمد ١: ٤١٥؛ ومعاني الأخبار: ٢٥٠.

بعض الفقهاء[1]، ولا يوجد ما يفيد الشمول للرجل، فضلاً عن مناقشات أخر في هذا الموضوع[2].

ولا فرق في جواز الحلق بين أنواعه وأدواته بالموس أو آلة أخرى أو النتف أو وضع بعض المستحضرات أو حتى بالأشعة، سواء لزم من ذلك عدم إمكان نباتها بعد ذلك أو عدمه، ما لم يلزم الضرر أو عنوان ثانوي آخر ملزم. والله العالم بأحكامه.

(١) انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ١: ٢٠٨.

(٢) راجع: عبد الله بن الصدّيق الغماري، التنصيص على أن الحلق ليس بتنميص: ٩٨ ـ ١٠٧، تحقيق: العايش هادي، دار الآثار للطباعة والنشر.

حكم الحاجب في الطهارة

١. الرأي المعروف في ضرورة رفع الحاجب (القول بالإطلاق)

من الواضح أنّ مسألة رفع الحاجب في الطهارة، مثل الوضوء والغسل، من القضايا الفقهية التي يبتلي بها المكلّفون، حتى أنّ الكثير من أصحاب الأعمال والمهن تكاد تكون قضيةً يوميّة بالنسبة إليهم. وقد رأيت أنّه نظراً لأهمية هذا الموضوع ووجود بعض الطروحات المتأخرة حوله لا بأس بالتعرّض له هنا.

وفي هذا السياق، نحن نعرف أنّ المطلوب في الوضوء والغُسل هو إجراء الماء وتمريره على الجسد أو على مواضع الوضوء من الغَسل والمسح، والمعروف بين الفقهاء ضرورة وصول الماء إلى ظاهر البشرة بأكملها بحيث لو شذّ ولو مقدار بسيط كرأس إبرة لم يصحّ الوضوء ولا الغسل ووجبت الإعادة؛ بل قد يترتّب على ذلك وجوب إعادة الصلوات ونحوها.

ومن ضرورة وصول الماء إلى البشرة، حكم الفقهاء بلزوم رفع الحاجب المانع عن وصولها مهما كان، وقالوا بأنّ الحاجب ـ سواء كان متصلاً ملتصقاً بالبشرة كالصبغ أم منفصلاً عنها كالسوار ـ تجب إزالته مطلقاً.

ولم يقف الأمر هنا، بل حكموا ـ وفقاً للقاعدة ـ بأنّه لو شك في حاجبية شيء موجود على أحد أعضاء الوضوء أو الغسل ولم يدرَ هل هو حاجب أم لا؟ وجب رفعه؛ لأنّ الحكم هو لزوم إيصال الماء إلى أعضاء الوضوء والغسل، ولا يحرز ذلك

إلا برفع هذا المشكوك الحاجبية؛ إذ مع الشك في حاجبيته يشك في وصول الماء إلى البشرة، والحكم ليس هو رفع الحاجب بل وصول الماء، واستصحاب عدم الحاجب لا يثب وصول الماء إلا بأصل مثبت، وهو لا يُثْبِت عندهم.

الإلزام برفع الحاجب مطلقاً، الأدلّة والشواهد

ولابد لنا من استعراض أدلّة المشهور بين المتأخرين ـ بعد استبعاد دليلي الإجماع والشهرة لوضوح المدركية فيهما لو تمّا صغروياً ـ وأهم ما ذكروه على ذلك الأدلّة التالية:

١.١. مستند العمومات والمطلقات، نقد وتحديد

الدليل الأول هنا هو الاستناد إلى العمومات والمطلقات الآمرة بالوضوء والغسل والمحدّدة لمواضعهما، فإنّ هذه العمومات والمطلقات تدلّ مثلاً على لزوم غسل اليد من المرفق إلى أطراف الأصابع، وهذا معناه لزوم إيصال الماء إلى تمام أجزاء اليد حتى يصدق غسلها، إذ لو بقي مقدار بسيط جداً من اليد أو الوجه أو نحوهما لم يصل إليه الماء لصحّ سلب الغسل أو المسح عنهما، فلا يقال: مسح رجله أو غسل يده لو كان قد بقي مقدار غير مغسول، وإنما يقال: غسل بعض يده أو مسح بعض رجله، فصحّة السلب وعدم صحّة الحمل دليل واضح على لزوم رفع كلّ الموانع دون وصول الماء إلى تمام أجزاء مواضع الوضوء والغسل(١).

(١) انظر: أبو طالب الأراكي، شرح نجاة العباد ١: ٣٤٧؛ والخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤: ٨٣؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٤٤؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٣٤٢؛ ومصباح المنهاج ٢: ٢٤٧.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضحٍ على إطلاقه؛ لأنّ المرجع في صدق عنوان الغسل أو المسح ليس هو العقل الدقّي وإنما هو العرف، ومن الواضح أنّ العرف هنا يميّز بين المقدار الكثير الذي لم يصله الماء في أعضاء الغُسل أو الوضوء والمقدار القليل، فلو أنّ المكلّف لم يغسل نصف يده اليمنى في الوضوء فلا يصدق عرفاً أنه غسل يده اليمنى، أما لو غسلها لكن بقي مقدار رأس الإبرة أو ما شابه من بقعة صغيرة جداً في مكانٍ ما من اليد فإنه يقال عرفاً بأنه غسل يده، ولا يلتفت العرف إلى هذا المقدار البسيط، وليس المرجع هنا هو العقل الدقيق الفلسفي حتى يقال بصحّة السلب وعدم صحّة الحمل.

وقد حاول بعض الفقهاء المعاصرين الجواب عن هذا الكلام في الاستدلال، بالتفصيل بين الحاجب المنفصل والمتصل، فإنّ المنفصل ـ من السوار والخاتم ـ لا يصدق غسل اليد معه عرفاً، بخلاف غسل مثل اليد التي عليها بعض الطلاء أو الدهان فإنّ العرف في الحالة الأولى يرى أنّ هناك يداً وسواراً فيميّز بينهما فلا يصدق معه غسل اليد كلّها، بخلاف الحالة الثانية فإنّه ليس في البين إلا يدٌ مصبوغة أو مطلية[1].

ويظهر منه أنّه يفهم من النصوص الروائية أنّ الحاجب المانع هو الحاجب المنفصل دون المتصل الملحق بالبشرة عرفاً، بلا فرق بين كون الحاجب المتصل كثيراً أو قليلاً، وكذلك المنفصل، وسيأتي التعليق على ذلك لاحقاً إن شاء الله، وأنّ عليه بعض الملاحظات.

وما ذكرناه من فهم الغسل والمسح فهماً عرفياً، يبدو أنّ هناك من مال إليه من

(١) محمد حسين فضل الله، حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ١٩ ـ ٢٤، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

الفقهاء، قال المحدّث البحراني: «ويظهر من بعض فضلاء متأخري المتأخرين الميل إلى العمل بظاهر الخبرين المذكورين من عدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخلّ عرفاً بغسل جميع البدن إما مطلقاً أو مع النسيان لو لم يكن الإجماع على خلافه، ثم قال: لكنّ الأولى أن لا يجترأ عليه»[١]، وأغلب الظنّ أنّ مراده المحقّق الخوانساري صاحب مشارق الشموس[٢].

٢.١. مستند الأحاديث الخاصّة، وقفات وتعليقات

ثاني الأدلّة هنا هو الروايات الخاصّة، وهي تارةً تتكلّم في الحاجب المنفصل وأخرى عن المتصل، ولا بدّ لنا من استعراضها جميعاً، ثم ذكر الأخبار المعارضة لها، وهي:

١ـ **صحيحة عليّ بن جعفر**، قال: سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدري يجري الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: «تحرّكه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه»، وعن الخاتم الضيّق لا يدرى هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا، كيف يصنع؟ قال: «إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ»[٣].

وهذه الرواية تامّة من حيث السند، وهي تدلّ على لزوم تحريك الحاجب بحيث يصل الماء إلى البشرة؛ فإنّ التركيز في السؤال والجواب كان حول جريان الماء تحت الخاتم والسوار، فليس هناك جانب تعبّدي في الموضوع بقدر ما الهدف هو إيصال

(١) الحدائق الناضرة ٣: ٩١.

(٢) انظر: مشارق الشموس ١: ١٧٠.

(٣) الكافي ٣: ٤٤؛ وقرب الإسناد: ١٧٦؛ وتهذيب الأحكام ١: ٨٥.

الماء إلى البشرة.

نعم، هذه الرواية تتحدّث عن حاجب بمقدار السوار والدملج الذي هو شيء تضعه المرأة في يدها كالسوار وهو المعضد من الحليّ، وهذا القدر من الحاجب من الواضح أنه يضرّ عرفاً بصدق غسل اليد، لاسيما إذا افترضنا أن تحديد حجم الخاتم المتعارف أو السوار المتعارف في زمان صدور الرواية صعب، فقد يكون السوار كبيراً من حيث العرض وكذا الدملج والخاتم بحيث يغطّي مساحة معتدّ بها لا يصدق معه عرفاً غسل اليد، ويكفي حال الشك هنا؛ لأنّ السؤال والجواب لم ينصبّان على مطلق الخاتم والسوار، بل على ما هو المتعارف عادةً في تلك الأزمنة، ومع الشك نبقى مع ظاهر العمومات والمطلقات التي لا تطالبنا بأزيد من صدق الغسل والمسح عرفاً.

ولو لم يُقبل هذا الكلام فلا أقلّ من أنّ الرواية خاصّة بالحاجب المنفصل، وسيأتي مزيد تعليق إن شاء الله.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الرواية في مقطعها الثاني تلزم بإخراج الخاتم إذا علم المكلّف أنّ الماء لا يدخل تحته، وهذا ما يفهم منه أنه لو لم يحصل له علم بذلك بحيث شك في وصول الماء معه وعدمه لم يجب النزع، وكأنّ المانع هو العلم بعدم وصول الماء إلى البشرة معه، مع أنّ السؤال الأول وجوابه ظاهران في لزوم تحريك السوار حتى في حال الشك في الحاجبية، ودلالة المقطع الأول أقوى ظهوراً؛ لتقدّم المنطوق على المفهوم، بل صيرورته مع الاتصال مانعاً عن ولادة المفهوم نفسه، فيلتزم بها في هذه الرواية.

٢ـ صحيحة الحسين بن أبي العلا، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: «حوّله من مكانه»، وقال في الوضوء: «تديره وإن نسيت حتى تقوم

في الصلاة، فلا آمرك أن تعيد الصلاة»[١].

وهذه الرواية ظاهرة أيضاً في لزوم تحريك الخاتم، إلا أنها لا تطالب بإعادة الصلاة على تقدير النسيان، فيؤخذ بها في هذا المورد، كما لم يستبعده المحقّق الخوانساري[٢]. وإن اعتبره السيد الطباطبائي خبراً شاذاً لابدّ من طرحه[٣]. لكنّ اعتباره في غير محلّه كما سيظهر من مطاوي ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وحمله المحقّق النجفي على حالة عدم إحراز وصول الماء معه، لا إحراز عدم الوصول[٤]، كما حمله الشيخ الأنصاري على الخاتم الواسع، محتملاً كون مورده هو الشك بعد الفراغ[٥].

والجواب عن الاستدلال بهذا الحديث هو عينه الجواب عن الحديث المتقدّم من حيث الدلالة فلا نعيد.

٣ـ صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت، وقلت: «إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين»؟ فضحك، وقال: «يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الكتاب من الله؛ لأنّ الله عز وجل قال: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام (الكلامين)، فقال: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، فعرفنا

---

(١) الكافي ٣: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٦٨.

(٢) مشارق الشموس ١: ١٧٠.

(٣) رياض المسائل ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٤) جواهر الكلام ٢: ٢٩٠.

(٥) الأنصاري، كتاب الطهارة ٢: ٣٥٢.

حين قال: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم..»[١].

فإنّ هذا الخبر صريحٌ في لزوم غسل كلّ الوجه وكلّ اليدين، وهو يؤيّد ما فهمه السيد الخوئي من المطلقات والعمومات من حيث إلزامها باستيعاب الغسل لكلّ الجزء المغسول، ويظهر من السيد فضل الله موافقة السيد الخوئي على ذلك من حيث المبدأ[٢].

إلا أنّ هذه الرواية غير ناظرة إلى ما نحن فيه، فإنّ الكلّية الواردة فيها إنما جاءت في مقابل البعضية المأخوذة في باب المسح على الرأس والرجلين، لا في مقابل الحاجب بلا فرق بين اللاصق وغيره، فإذا تمّ غسل بعض اليد كما لو غسل من وسط الذراع إلى أطراف الأصابع فهذا مرفوض؛ لأنّ الآية ظاهرة في الكلّية من المرفق إلى أطراف الأصابع، أما عندما يمسح بعض رأسه، وهو مقدّم الرأس مثلاً، فيصدق مسح الرأس؛ لأنّ الكلية ليست مرادة بل البعض هو المراد، فالكلية هنا وقعت في مقابل هذه البعضية، ولا نظر لها إلى لزوم رفع مقدار رأس أبرة أو غسل كلّ اليد لكن مع وجود بعض الحاجب فيها، بلا نظر إلى المتصل والمنفصل، فهذه الرواية أجنبية عن مورد بحثنا، لكونها في مقام بيان مقدار العضو المغسول والممسوح أولياً لا رفع الحاجب عنه.

٤ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: أبقيت لمعةً في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو

____

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٠٣؛ والاستبصار ١: ٦٢ ـ ٦٣؛ وتفسير العياشي ١: ٢٩٩؛ والكافي ٣: ٣٠؛ وعلل الشرائع ١: ٢٧٩؛ وتهذيب الأحكام ١: ٦١.

(٢) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ١٩ ـ ٢٠.

سكت، ثم مسح تلك اللمعة بيده»[1].

حيث يقال بأنّ ظاهر هذا الخبر أنّ مقدار لمعة لم يصل إليه الماء يوجب بطلان الغسل، ولذا استدرك الإمام فمسح هذا المقدار، وهذا يستبطن أن لو كان هناك حاجب بهذا المقدار لم يصل إليه الماء لاستدعى الأمر الحكم نفسه، فيدلّ على لزوم إيصال الماء إلى البشرة كاملاً، وهذا ما يدعم فهم مثل السيد الخوئي للمطلقات والعمومات.

إلا أنّ الصحيح أنّ هذه الرواية يصعب الاستناد إليها، وذلك:

أولاً: على مبنى العلامة فضل الله ـ وكذلك على مبنانا ـ لا يرد هذا الاستدلال أساساً؛ لأنه يعتقد بأنّ الحاجب اللاصق لا يمنع من صدق الغسل أو المسح عرفاً، فهو يفترض جريان الماء على الحاجب غايته أنّ حيلولته دون الوصول إلى ما تحته لا يضرّ، وأين هذا من عدم وصول الماء أساساً إلى الجسد؟! والتمييز بينهما عرفاً واضح.

ثانياً: أما بصرف النظر عن مبنى السيد فضل الله، فإنّ الرواية تحكي عن عدم وصول الماء إلى مقدار لمعة، واللمعة مفهوم غير محدّد بدقّة، وإنما يعني بقعة صغيرة في الظهر، ونحن نعرف أنّ البقعة الصغيرة لا ترى عادةً إلا إذا بلغت مقداراً بحيث يمكن للناظر أن يلاحظها كحجم الكفّ أو أقلّ بقليل، ولا يمكن أن ترى لو كانت بمقدار النقطة أو أزيد بقليل، والرواية تحكي عن حدث، وليس فيها إطلاق لفظي، إذاً فنحن لا نعرف مقدار اللمعة التي ظهرت للناظر في جسد الإمام فقد تكون بمقدار يخلّ عرفاً بغسل كلّ الجسد، فلا يصحّ الاستناد إلى هذا الخبر هنا.

---

(١) الكافي ٣: ٤٥؛ ونحوه في تهذيب الأحكام ١: ٣٦٥، عن أبي بصير.

ثالثاً: إنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ الإمام مسح بعد اطّلاعه على عدم وصول الماء إلى اللمعة، وهذا لا يدل على الوجوب؛ لاحتمال كونه مستحباً، لاسيما وأنه لم يغسل هذا المقدار وإنما مسح عليه كما هو صريح الرواية، فلعلّه اكتفى بذلك لأجل الاستحباب لا لوجود وجوب في المقام، والفعل دليلٌ صامت.

علماً أن الشخص الثاني الذي أعلم الإمام بمقدار اللمعة لعلّه لم يتكلّم بملاحظة غسل الجنابة إذ أنّى له أن يعرف بجنابة الإمام؟ وهل كان الإمام يخبر أنه على جنابة؟ فلعلّه أعلم الإمام من باب مطلق الغسل أو لعلمه بأنّ الإمام لا يترك غسلاً ولو مستحباً عند كلّ دخول إلى الحمام.

٥ـ موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له أن يجعل عليه علكاً؟ قال: «لا، ولا يجعل عليه إلا ما يقدر على أخذه عنه (منه) عند الوضوء، ولا يجعل عليه ما لا يصل الماء إليه»[1].

فهذا الخبر واضح في ضرورة رفع الحاجب بما يمنع وصول الماء إلى أعضاء الوضوء، بل إنّ العلك جسم لاصق، فيصلح هذا الخبر دليلاً على لزوم رفع الحاجب اللاصق أيضاً.

وقد يناقش أولاً: بما ذكره السيد فضل الله، من أنّ العلك شيء خارجي يوضع على القدم، ويشهد على أنّ الرواية تريد ذلك تعبيرها: «إلا ما يقدر على أخذه»، فإنها ترشد إلى العلك المتحرّك لا اللاصق، وهذا ما يجعل مورد الرواية هو الموانع الخارجية أو الحاجب المنفصل دون المتصل، والمفروض الالتزام بالمنع عن الحاجب المنفصل، فلا تدلّ الرواية على المنع عن الحاجب المتصل كالأصباغ، فإنّ هناك فرقاً

---

(١) الاستبصار ١: ٧٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٢٥.

بينها وبين العلك[1].

إلا أنّ هذا التوجيه غير واضح، فإنّ جملة: «إلا ما يقدر على أخذه»، لا تعني كون الحاجب منفصلاً في مورد الرواية، وإنما يريد الإمام أن يبيّن أنّ وضعك للعلك يجب أن لا يضرّ بإمكانية الوضوء في وقته، فهذا الجسم الذي تضعه مكان الظفر المقطوع أو المقلوع يفترض أن يكون بحيث تتمكّن من إزالته عند الوضوء، أما لو لم تتمكّن من إزالته عند الوضوء لشدّة التصاقه بحيث يحتاج إلى مرور وقت ليمكن ذلك أو لأنّ في قلعه حال الوضوء مشقة أو ضرراً أو نحو ذلك، فهنا لا يجوز لك وضعه من الأساس، وهذا لا يعني التمييز بين المتصل والمنفصل، فإنّ إمكانية الرفع تجري في المتصل كما تجري في المنفصل، وفي بعض الموارد لا تجري فيهما معاً، فأيّ ربط لمفهوم الرفع عند الوضوء بمفهوم الاتصال والانفصال في نوعية الحاجب؟!

يضاف إلى ذلك أنّ تمييز العلامة فضل الله بين الحاجب المتصل والعلك بحيث لا يلحق العلك به لصدق الغسل معه دونه.. هو الآخر غير واضح؛ فإنّ حجم العلك هو الذي يبدو أنه أدّى إلى تصوّر أنّ العلك غير لون الحبر أو الصبغ مع أنّ قانون الحاجب المتصل والمنفصل يفترض أن لا يميّز فيه ـ أولياً ـ بين المتصل الكثيف والرقيق، فما دام لا يمكن أخذ العلك عند الوضوء فهذا يعني أنه التصق جداً بمكان الظفر، فأيّ فرق بينه وبين ما تضعه النسوة على أظفارهنّ من زينة؟!

ثانياً: بما ذكره الشيخ النجفي، من أنّ في سند هذه الرواية عمار بن موسى الساباطي، «وقد طعن فيه بأنه متفرّد برواية الغرائب»[2]، ولعلّ هذه الرواية من

(١) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) جواهر الكلام ٢: ٣٠٢.

تلك الغرائب «إذ لا يخفى دلالتها على لزوم استيعاب المسح لتمام القدم، وهو خلاف المعروف بينهم، بل خلاف الأدلّة في المقام»[١].

يضاف إلى ذلك، ما ذكره بعضهم من أنّ هذا الخبر معرَضٌ عنه عند الأصحاب[٢]، من حيث إنه يفيد عدم جواز التداوي ويشمل حتى حالات الضرورة.

ويمكن التعليق بأنّ إعراض الأصحاب قد يكون لفهمهم الإطلاق من الخبر، وهو غير صحيح؛ حيث يمكن تقييد الخبر بمقيّد خارجي يخرج منه صورة الحرج والضرورة، ولهذا حمله الشيخ الطوسي على ذلك[٣]، مع أنه من غير المعلوم أنّ وضع العلك كان للتداوي، إذ لعلّه كان لمجرّد تحسين المظهر الخارجي لموضع الظفر المقطوع.

وأما أنّ هذه الرواية تدلّ على ضرورة استيعاب المسح لتمام القدم، وهو خلاف المعروف بينهم، فهذا متوقّف على أن يراد من الرواية ظفر القدم، مع أنه لا دلالة فيها على ذلك؛ إذ لم تشر الرواية إلى القدم إطلاقاً، والظفر كما يطلق على أظافر القدم في الإنسان كذلك يطلق على أظافر اليد، فلعلّ المراد أحد أظافر اليد، بل إن تعبير «يصل الماء إليه» الوارد في آخر الرواية لعلّه يرجّح ـ تأييداً ـ كون المورد من موارد الغسل لا المسح، إذ لو كان من موارد المسح لعبّر بوصول الرطوبة إليه.

وأما الطعن بعمار الساباطي فهو في غير محلّه، حيث وثق في كلماتهم، وروايته الغرائب أو وجود اضطراب في بعض عبائره ربما يرجع إلى عدم كونه عربيّ الأصل

---

(١) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٤٨.

(٢) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٤٢٥.

(٣) الطوسي، الاستبصار ١: ٧٨.

وكان ينقل بالمعنى، وهذا يستدعي التثبت في منقولاته لا طرحها فوراً، وهذه الرواية ليس فيها محذور داخلي يضاعف من مبررات طرحها. **فالرواية تامّة السند والدلالة.**

٦ـ **موثقة عمار الساباطي الأخرى**، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء، فلا يقدر أن يمسح عليه (أن يحلّه) لحال الجبر إذا أجبر (جبر) كيف يصنع؟ قال: «إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناءً فيه ماء، ويضع موضع الجبر في الماء، حتى يصل الماء إلى جلده، وقد أجزأه ذلك من غير أن يحلّه»[1].

وذلك أنّه لا معنى لهذا الحديث إلا ضرورة إيصال الماء إلى البشرة، فلو كان محلّ الجبيرة حاجبٌ للزم رفعه أو فعل العملية نفسها مع ضمان الوصول إلى البشرة.

وقد حمل الشيخ الطوسي هذه الرواية على ضربٍ من الاستحباب؛ وذلك أنّ الجبائر يكفي فيها المسح عليها[2]، وقد دلّت عليه النصوص، وهذه الرواية لا يبعد أن يتوقّف فيها؛ لمعارضتها النصوص المأخوذ بها في كيفية وضوء الجبيرة؛ إذ يكفي في وضوء الجبيرة المسح على الجبيرة وهو المعروف بين الفقهاء، فلا معنى لوضع الجبيرة في الماء، هذا إذا التزم بهذه الفتوى المعروفة هناك.

وبصرف النظر عن هذه الإشكالية، لا علاقة لهذه الرواية بمحلّ بحثنا؛ لأنّ الجبيرة لا يصدق معها غسل اليد؛ نظراً لسماكتها عادةً إلى جانب المساحة التي تغطيها من اليد، ولا يقال عرفاً لمن مسح على الجبيرة بأنه مسح على قدمه أو لمن غسلها بأنه غسل يده، فصدق العنوان غير محرز هنا أساساً، وأين هذا من الحاجب

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٦؛ والاستبصار ١: ٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

المتعارف كالصبغ في موضع بسيط هنا أو هناك أو طلاء ظفرٍ أو نحو ذلك؟!

وعليه فالرواية تامة سنداً غير تامة دلالةً.

٧ـ صحيحة زرارة؛ عن أبي جعفر عليه السلام في الوضوء، قال: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»[١].

وذلك أنّ مفهوم هذه الرواية أنّه إذا لم يمسّ الماء الجلد فلا يكفي، مما يؤسّس لمفهوم اتصال الماء بالبشرة، وهو المفهوم الذي يستدعي رفع الحاجب تمهيداً للوصول.

والجواب: إنّ هذه الرواية أجنبية تماماً عن المقام، وذلك أنها ليست في مقام بيان ضرورة وصول الماء إلى البشرة، وإنما هي في مقام بيان كفاية المسمّى في مقابل ما هو أزيد من ذلك مثل إسباغ الوضوء، بقرينة كلمة «فحسبك»، فالرواية تريد أن تؤكّد أنه ليس المطلوب إغراق اليد بالماء حتى يحصل الوضوء، بل يكفي مجرد تماس الماء مع اليد، وأين هذا ممّا نحن فيه؟!

ولعلّه لهذا وجدنا الكليني والحرّ العاملي قد وضعا هذه الرواية في سياق الإسراف في ماء الوضوء وإسباغ الوضوء ومقدار الماء الذي يُحتاج للوضوء والغسل[٢].

يضاف إلى ذلك أنّه حتى لو التزمنا بارتباط الرواية بمحلّ بحثنا، إلا أنّ غاية ما تفيد كفاية مسّ الجلد في صدق الوضوء، ومن الواضح صدق مسّ الجلد في الوضوء مع وجود حاجب على أحد أعضاء الوضوء، إذ يصدق عرفاً أنه حصل مسّ الماء للجلد عندما يكون الحاجب محدوداً وقليلاً كما قلنا، لا مستوعباً لتمام اليد

---

(١) الكافي ٣: ٢٢؛ والاستبصار ١: ١٢٣؛ وتهذيب الأحكام ١: ١٣٧.

(٢) انظر: الكافي ٣: ٢١ ـ ٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

مثلاً، وليس في الرواية إطلاق لتمام أجزاء ومساحات كلّ عضو من أعضاء الوضوء والغسل.

وعليه، فهذه الرواية تامة سنداً ضعيفة دلالةً.

٨ـ مرفوعة محمد بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الذي يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء؟ قال: «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء»[1].

فهذا الخبر دليل واضح على أنّ مثل الحناء ـ وهو من الحاجب المتصل لا المنفصل ـ يجب رفعه تمهيداً للوضوء.

ويجاب أولاً: بضعف سند الرواية، فإنها مرفوعة من محمد بن يحيى العطار ـ شيخ الكليني ـ إلى الإمام الصادق فلا يستند إليها.

ثانياً: بأننا لم نفهم مضمون هذه الرواية، فهل كان السائل قد خضّب رأسه أم شعره؟ فالمفروض أنّ الخضاب للشعر في الرجال في العادة.. وعليه فما معنى إلزامه بإيصال الماء في المسح إلى بشرة الرأس، إلا إذا قيل بأنه حيث لا يقدر على المسح على شعره لمكان الحناء أُلزم بالمسح على بشرة رأسه التي ليس فيها هذا الحاجب، إلا إذا قيل بأنّ صدق المسح بلا حاجب على بشرة رأس الرجل الذي عليه شعر مخضّب مشكل، فليلحظ ذلك فإنّ المورد مورد المسح لا الغسل، نعم سيأتي خضاب الرأس بعد حلق الشعر.

ثالثاً: إنّ هذا الخبر معارَض بنصوص صريحة في موضوع الحناء مخالفة له تماماً وستأتي.

٩ـ صحيحة زرارة (على المشهور)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت قاعداً

(١) الكافي ٣: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٥٩.

على وضوء ولم تدر أغسلت ذراعك أم لا، فأعد عليها و.. وإن شككت في مسح رأسك وأصبت في لحيتك بلّةً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك.. وإن تيقّنت أنك لم تتمّ وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء»، قال حماد: وقال حريز: قال زرارة: قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده في غسل الجنابة؟ فقال: «إذا شكّ ثم كانت به بلّة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجع وأعاد عليه الماء..»[١].

ولعلّ تقريب الاستدلال بها أنها تلزم بإتمام الوضوء، كما أنها ظاهرة في أنّ ترك بعض الجسد أو بعض الذراع في الغسل موجبٌ للعود والتصحيح، فإذا كان هناك حاجب صدق أنه ترك بعض ذراعه أو أنه لم يتمّ وضوءه.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكل أيضاً؛ فإنّ عنوان تمامية الوضوء صادق عرفاً حتى مع وجود حاجب هنا أو هناك محدود المساحة صغير الحجم، وهذا ما قلناه عند التعليق على الدليل الأول المتقدّم وهو التمسّك بالعمومات والمطلقات، وحيث إنّ العبرة بالعرف فيصدق إتمام الغسل والمسح هنا.

وأما عدم غسل بعض الذراع في الغسل، فهو ظاهر في ترك مساحة كبيرة من يده لم يمرّ عليها الماء، لا ترك بقعة صغيرة جدّاً عليها بعض الحبر، علماً أنّ عدم إيصال الماء من رأس إلى بعض الذراع أمرٌ زائد على إيصال الماء، لكن مع وجود الحاجب لم يتصل الماء بالبشرة، فإنّ هذين مفهومان مختلفان عرفاً كما أشرنا سابقاً؛ إذ يصدق غسل اليد في الثانية دون الأولى، وارتكاز لزوم إيصال الماء إلى تمام البشرة حتى رأس الإبرة في الذهن الفقهي هو الذي صار يوجب الإحساس بعدم الفرق، وإلا

(١) الكافي ٣: ٣٣ ـ ٣٤؛ وتهذيب الأحكام ١: ١٠٠ ـ ١٠١؛ وانظر: مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٢٤٧.

فالعرف يرى أنّ من غسل يده وترك جزءاً لم يغسله غير من غسلها بأكملها لكن كان على بعضها حاجب.

وعليه، فالرواية لا تدلّ على المطلوب في المقام.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ العلامة فضل الله بإمكانه الجواب هنا على مبانيه من أنّ الحاجب اللاصق ملحقٌ باليد عرفاً فتصدق تلقائياً عنده كلّ العناوين المأخوذة في الرواية.

١٠ـ صحيحة الحلبي (على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك، فانصرف، فأتمّ الذي نسيته من وضوئك وأعد صلاتك، ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدّم رأسك»[(١)].

على أساس أنها تشترط إتمام الوضوء، وموردنا مشمول لجملة «تركت شيئاً من وضوئك».

والجواب صار واضحاً؛ فإنّنا ندّعي أنه لم يتحقق ترك أيّ شيء من الوضوء إلا بعد ثبوت النظرية المشهورة من لزوم رفع الحاجب، وإلا فقد تقدّم أنّ العرف يرى صدق غسل اليد والوجه ومسح الرأس والقدمين حتى مع وجود بعض الحاجب اللاصق، ويكفينا الصدق العرفي. بل لعلّ ظاهر الرواية منصرفٌ عن ترك غسل بعض اليد إلى ترك غسل عضو من أعضاء الوضوء، ولهذا عقّب في آخرها بخصوصية تتصل بترك الممسوح من الرأس والقدمين، فظهور الرواية فيما نحن فيه مشكل.

١١ـ خبر محمد سهل، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، عن الرجل

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ١٠١؛ وانظر: مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٢٤٧.

يبقى عن وجهه إذا توضأ، يجزيه أن يبلّه من بعض جسده»[١]. ويبدو أنّ كلمة «يجزيه أن..» هي جواب الإمام، وأنه سقط سهواً ذكر كلمة: «فقال:» قبل ذلك.

ويقرب جدّاً من هذا الخبر ما جاء مرسلاً في «الفقيه» عن أبي الحسن موسى بن جعفر، وفيه أنّ جملة: يجزيه وما بعدها، هي جواب الإمام[٢].

ويناقش أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند؛ فهي مرسلة في الفقيه، وأما في العيون ففي سندها محمد بن سهل الأشعري ولم تثبت وثاقته[٣].

ثانياً: إنّ ظاهرها عدم وصول الماء أساساً إلى مكان ما من جسده، وهذا غير وصول الماء إلى اليد كلّها أو الوجه كلّه غايته أنه لأجل المانع لم يحصل تماسّ مع البشرة، ففي المورد الثاني يصدق غسل اليد عرفاً بالتأكيد كما بيّنا مراراً. وعليه فالرواية أجنبية عن المقام.

هذا هو مهم الروايات المستدلّ بها في المقام، وقد ظهر أنّ التام سنداً والدالّ منها ليس سوى خبر واحد، وهو رواية عمار الساباطي (رقم: ٥) المتقدّمة، وسائر الأخبار ليس فيها دلالة يُركن إليها على النظرية المشهورة بتفاصيلها، وعلى أيّة حال فلابدّ من النظر في النصوص والأدلّة المعارضة، وإلا فعلى مبنانا من حجيّة الخبر الموثوق بصدوره لا يحرز الوثوق بالصدور من خبرٍ واحدٍ تام السند والدلالة، فلا دليل من الأساس على لزوم رفع الحاجب المتصل إذا كان بمقدار يصدق معه عرفاً غسل اليد، بحيث لم يستوعب مساحة كبيرة من اليد ويكون حجمه سميكاً يشكّل طبقةً عازلة على اليد عرفاً.

---

(١) عيون أخبار الرضا ١: ٢٥.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠؛ وانظر: مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٢٤٧.

(٣) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٧: ١٨٠ ـ ١٨٢، قم: ١٠٩٥٥.

٢. عدم وجوب رفع الحاجب المتصل (القول بالتفصيل)

أشرنا إلى أنّه ذهب العلامة السيد محمد حسين فضل الله مؤخّراً إلى القول بالتفصيل في مسألة الحاجب بين كونه متصلاً ملحقاً بالبشرة عرفاً كالصبغ والطلاء وبين كونه منفصلاً كالسوار والخاتم ونحوهما، فأجاز الحاجب في الأوّل دون الثاني.

القول بالتفصيل، الشواهد والمعطيات

وقد يستدلّ لذلك ـ بعدما تقدّم ـ بجملة من الأدلّة، أبرزها:

٢. ١. مستند العمومات والمطلقات

أوّل الأدلّة هنا هو الاستناد إلى العمومات والمطلقات، بعدما أسلفناه من أنها صالحة لإفادة الصدق العرفي في الغسل والمسح.

لكنّ هذا الدليل لا يثبت تماماً نظرية التفصيل التي ذكرها العلامة فضل الله؛ بل يثبت مرجعيّة الصدق العرفي، ونحن نشكّك في صدق غسل اليد عرفاً على حالة استيعاب الطلاء لليد كلّها ولو كان الطلاء حاجباً لاصقاً متصلاً، كما أنّ بعض الحواجب المنفصلة الصغيرة جدّاً التي إذا وضعت لا تنافي صدق غسل اليد لا يمكن بالعمومات نفيها، فالنسبة بين هذا الدليل ورأي العلامة فضل الله هي العموم والخصوص من وجه، وليست نسبة المطابقة.

ومع ذلك، يظلّ هذا الدليل محكوماً للأدلّة الخاصّة الروائية التي قدّمها أنصار القول الأوّل ـ على تقدير تماميتها ـ لأنه لا ينفيها بنفسه، بل هي تضيف مطلباً إلى مفاده.

٢.٢. مرجعيّة السيرة

الدليل الثاني هنا هو الاستناد إلى السيرة، كما ذكره العلامة فضل الله، فإنّ الأعمال التي يزاولها الإنسان عادةً تستوجب لصوق الحواجب اللاصقة على أعضاء الوضوء أو الغسل، لاسيما مع تراكم العمل يوماً بعد آخر مما يجعل لها سمكاً يمنع وصول الماء إلى البشرة، ومع ذلك كلّه لم نجد أحداً يسأل النبي أو الأئمة عن هذا الأمر، مع توفّر دواعي النقل وكثرة الابتلاء بهذا الموضوع للرجال والنساء، ومحدودية السيرة بكونها دليلاً لبياً لا يمنع بعد أن أمكن الأخذ بالنكتة الارتكازية وهي صدق الغسل أو المسح مع وجود اللاصق بالبشرة المانع عن وصول الماء[١].

وهذا الدليل ـ على تقدير تماميته، وإطلاقه عندي محلّ تأمل ـ يسقط أدلّة الطرف الآخر عن الاعتبار؛ لأنه يوجب سقوطها عن الوثوق أو الظنّ بالوفاق، على اعتبار أنّ السيرة دليل مفيد للاطمئنان.

٢.٣. مستند النصوص الخاصّة

ثالث الأدلّة هنا هو الروايات الخاصّة، وهي متعدّدة، أهمها ما يلي:

١ـ **صحيحة إبراهيم بن أبي محمود**، قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يجنب فيصيب جسده ورأسه الخلوق، والطيب، والشيء اللكد (اللزق) مثل علك الروم والطرار [الطراد، الظرب] وما أشبهه فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقي في جسده من أثر الخلوق والطيب وغيره، قال: «لا بأس»[٢].

واللكد هو اللصق، بمعنى أن يلتصق شيء لزج بالجسد، وعليه فتكون هذه

---

(١) انظر: فضل الله، حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) الكافي ٣: ٥١؛ وتهذيب الأحكام ١: ١٣٠.

الرواية صريحة فيما نريد؛ لأنها تشمل الجوهر اللاصق على البدن، وعلك الروم من الواضح أنه ليس في عداد الألوان وإنما هو جوهر لاصق[١].

وقد يناقش الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: ما علق به بعض الفقهاء على مضمون هذه الرواية بأنها لا تفيد الترخيص في الغسل مع وجود الحاجب اللاصق؛ لأنها ظاهرة في الأثر الذي لا يمنع وصول الماء إلى البشرة، فالباقي هو أثر الخلوق والطيب والعلك، لا العين. والأثر لا يمنع الوصول، ولا إشارة في الرواية إلى العين[٢].

نعم، لم يستبعد المحقق الخوانساري أخذ الرواية بمعنى بقاء الشيء اليسير الذي يخلّ وجوده بصدق الغسل عرفاً[٣].

وأجيب بأنّ حمل هذه الصحيحة على ذلك خلاف ظاهرها جداً، فإنها تقضي بأنّه كان على جسده هذه الأجسام اللاصقة وأنه اغتسل وهي عليه، ولما فرغ لاحظ وجود الآثار، وهذا ظاهر في المانعية[٤].

وهذا الجواب في محلّه؛ لأنّ الرواية ذكرت أنّ على جسده ذلك فيغتسل، فأوقعت الغسل وتلك الأجسام اللاصقة على جسده، وإنما تحدّثت عن الأثر بعد فراغه من الغسل، فهو قد اغتسل لكن بعد الفراغ لاحظ وجود أثر الخلوق والطيب وغيرهما لا أنه اغتسل وكان عليه الأثر، وهذا ما أوقع المناقشين في تصوّر أنّ الغسل وقع

(١) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٢٩.

(٢) انظر: ذخيرة المعاد ج١، ق١: ٥٧؛ ومشارق الشموس ١: ١٧٠؛ وكشف اللثام ٢: ١٤؛ والحدائق الناضرة ٣: ٩١؛ ومستند الشيعة ٢: ٣١٨؛ والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٤٦؛ وفقه الصادق ١: ٣٩٩.

(٣) مشارق الشموس ١: ١٧٠.

(٤) مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ٤٩٤؛ وحكم الحاجب اللاصق: ٣٢ ـ ٣٣.

وكان على الجسد أثر ذلك لا عينه، مع أنّ الرواية واضحة في خلاف ذلك.

قد يقال: إنّ الرواية وإن فرضت وقوع الغسل حال كون العين على الجسد إلا أنه بعده لم يكن قد بقي سوى الأثر واللون، وهذا يعني أنّ الأعيان زالت أثناء الغسل، وهذا كافٍ في صحّة الغسل حينئذٍ.

والجواب بأنّ هذا خلاف ظاهر الرواية؛ وذلك أنّ بقاء الأثر بعد الغسل لا يعني بالضرورة وصول الماء إلى البشرة، علماً بأننا نسأل: لماذا وجّه السائل سؤاله؟ هل كان عالماً مسبقاً بحكم الحاجب شرعاً أم لا؟ فإذا كان عالماً فهو يسأل عن إجزاء الغسل مع زوال العين بعد الفراغ، وهذا سؤال معقول، وإذا كان جاهلاً فهو يسأل عن أصل الحكم، وفي هذه الحال كان من المناسب للإمام أن يوضح له أصل الحكم وهو لزوم إزالة المانع قبل الغسل، فلو كان هذا الحكم موجوداً لكان ذكره هنا مناسباً؛ لأنّ السائل أقدم على الغسل عالماً بوجود الحاجب. والاحتمالان عندي لا أقلّ من أنّهما متساويان، ومعه لا يمكن الاستدلال بالرواية على المطلوب ولا على عكسه.

ثانياً: ما ذكره السيد محسن الحكيم، من حمل الرواية على صورة الشك[1]، فالسائل هنا يشكّ في أنّ غسله وقع مع الحاجب أم بدونه؟

ولعلّ مرادهﷺ ما يرجع إلى ما قلناه، من أنه يسأل عن حالة الإقدام على الغسل مع الحاجب، لكن لأنه لم يرَ إلا الأثر بعد الفراغ من الغسل شكّ في وصول الماء وعدم وصوله، فطبّق له الإمام قاعدة الفراغ أو غيرها.

ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ المتيقن من مفاد الخبر الصحيح

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٣: ٧٤؛ وانظر: مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ٤٩٤.

هو العفو عن وجود المانع مع الالتفات إليه بعد الفراغ، فلا مجال لتعميمه لصورة الالتفات إليه قبله، فضلاً عما إذا كان عدم الغسل من دون وجود مانع[١].

وهذا الكلام ظاهر في أنّه فهم من الرواية بقاء العين بعد الغسل لا الأثر من اللون ونحوه، وهذا على عكس ما فهمه أصحاب المناقشة الأولى المتقدّمة.

إلا أنّ هذا القدر المتيقن المدّعى هنا غير واضح، فليس في الرواية أنه التفت بعد الفراغ أو نحو ذلك من التعابير المفيدة للعلم بعد الفراغ، فيكون هذا صرف احتمال محض، فكيف يرقى إلى مستوى القدر المتيقن مع وجود الفرضيات الوجيهة التي تقدّمت آنفاً؟!

رابعاً: ما ذكره الفاضل الهندي، من حمل الرواية على حالة عسر الزوال الذي لا يجب إزالته في التطهير من النجاسات فيكون المورد هنا أولى[٢].

ويناقش بأنه لا عين ولا أثر لعسر الزوال في الرواية إطلاقاً، فهذا الحمل تبرّعي لا يناسب الفهم العرفي للحديث.

خامساً: ما يظهر من المحقّق النراقي، من أنّ هذه الرواية وأمثالها في الباب لا تنهض لمعارضة سائر الروايات الدالّة على ضرورة رفع الحاجب؛ لشذوذها، ومخالفتها عمل الأصحاب، بما يسقطها عن الحجية[٣].

وهذا الكلام غير دقيق؛ فإنها ليست شاذة بل يوجد روايات أخر في الباب تساندها، ولا أقلّ من احتمال دلالتها جداً على المطلوب، وأما إعراض الأصحاب فهو اجتهاديٌّ واضح بترجيحهم تلك الروايات عليها، أو اعتبارها معارضة

---

(١) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ٤٩٥.

(٢) كشف اللثام ٢: ١٤.

(٣) مستند الشيعة ٢: ٣١٨.

لعمومات الكتاب ومطلقاته، وفي هذه الحال لا يجري قانون الوهن بالإعراض، حتى لو قبلنا قاعدته وقانونه العام.

من هنا، فالأقرب في فهم هذه الرواية هو الالتزام بإجمالها؛ لدورانها بين احتمال العلم المسبق للسائل بالحكم وعدم علمه، كما أسلفنا، ومعه لا يمكن الاستدلال بها على العفو عن الحاجب الملتصق بالبدن رغم صحّتها السندية، إلا إذا فسّرنا كلمة «أثر» بالبقايا العينية للحاجب لا باللون والرائحة.

٢ـ معتبرة عمار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الحائض تغتسل وعلى جسدها الزعفران لم يذهب به الماء؟ قال: «لا بأس»[(١)].

فإنّ هذه الرواية ظاهرة في عدم المانع من غسل المرأة حتى مع وجود الزعفران الذي لم يذهب به الماء، وعدم تفصيل الإمام وعدم استفصاله بين حالات الزعفران ومقداره وكونه بحيث يوجب الحجب والحيلولة دون وصول الماء إلى البشرة دليلٌ واضح على أنه يجوز الغسل حتى مع مثل هذا النوع من الحاجب.

وقد يناقش تارةً باختصاصه بحال عسر الزوال كما حمله المحقق الهندي[(٢)]، وأخرى بالشذوذ والإعراض[(٣)]، ونحو ذلك مما تقدّم وأجبنا عنه.

لكنّ المحقق النراقي وغيره ذكروا هنا أنّ الرواية لا تفيد عدم وصول الماء إلى البشرة؛ لأنّ عدم زوال الزعفران بالماء لا يعني ذلك؛ إذ الذي يبقى منه هو اللون ونحو ذلك[(٤)].

(١) الكافي ٣: ٨٢ ـ ٨٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٠٠؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٠٠.

(٢) كشف اللثام ٢: ١٤.

(٣) مستند الشيعة ٢: ٣١٨.

(٤) المصدر نفسه؛ والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٤٧؛ ومصباح المنهاج ٣: ٤٩٤.

وهذا ما يحتاج لمعرفة نوعية الزعفران الذي كانت تضعه النسوة وهل له جرم وحجم بحيث يمنع وصول الماء إلى البشرة أم لا؟ والأقرب أن يكون اللون هو المتبقي على الجسد، وحيث لا نستطيع ـ في الحدّ الأدنى ـ التأكّد من أنّ الزعفران يبقي جرماً إن لم نتأكّد من العدم، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية؛ ولعلّه لهذا لم يدرجها مجوّزو الحاجب اللاصق في أدلّتهم.

٣ـ خبر إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، قال: «كنّ نساء النبي إذا اغتسلن من الجنابة يبقين (أبقين) صفرة الطيب على أجسادهنّ؛ وذلك أن النبي أمرهنّ أن يصببن الماء صبّاً على أجسادهنّ»[١].

فقد ذكر أنّ «هذه الرواية وإن لم تدلّ على ما نحن بصدده؛ لأنّ الصفرة لونٌ وليست محلاً للنزاع بعد الاتفاق على عدم قدحها بوصول الماء إلى البشرة، إلا أنّ التعليل الوارد ـ مع ما هو المشار إليه في خلفية الحكم الوارد في الحكاية عن نساء النبي ـ يصلح مؤيداً على الأقلّ، إن لم يشكّل ظهوراً في عموم الحكم لكلّ ما علق بالبدن، ولاسيما أنها تدلّ صراحةً على صبّ الماء في شكل طبيعي، من دون حاجة إلى المبالغة في تتبّع ما يعلق بالبدن»[٢].

وقد يناقش في الرواية بضعف سندها؛ فإنّ إسماعيل بن أبي زياد هو السكوني، ولم تثبت وثاقته، بل صرّح العلامة الحلي بأنّ فيه ضعفاً[٣].

وأجيب بأنّ الأصحاب تلقوها بالقبول[٤]، وهي دعوى تحتاج إلى دليل في إثبات

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٩؛ وعلل الشرائع ١: ٢٩٣.

(٢) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٣٤.

(٣) منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٢٦١.

اعتمادهم على هذه الرواية بالذات في الحكم، لاسيما لو تمّ ما فهمه المستدلّ هنا منها.

كما نوقش الاستدلال بحمل الخبر على عسر الزوال[1]، وقد تقدّم الجواب، ونوقش بحمل الرواية على الأثر غير المانع من وصول الماء إلى البشرة[2]. وكذلك نوقش بالشذوذ والإعراض[3] كما تقدّم.

إلا أن الإنصاف أنّ ظهورها في التأييد جيّد؛ فإنّه لا ربط بين فعل نساء النبي وبين الأمر النبوي إلا أنّ النبي لم يكن يطلب سوى صبّ الماء على الجسد دون التدقيق في وجود اللون أو نحو ذلك، ففيها إشعار قويّ بهذا المضمون، لكنّها ضعيفة السند.

٤ ـ ٥ ـ خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يحلق رأسه، ثم يطليه بالحناء، ويتوضأ للصلاة، قال: «لا بأس بأن يمسح رأسه والحنّاء عليه»[4]. وذلك أنّ الحناء يمثل جرماً مانعاً من وصول الماء إلى البشرة[5].

ونحو هذه الرواية خبر عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب بالحناء، ثم يبدو له في الوضوء، قال: «يمسح فوق الحناء»[6].

---

(١) كشف اللثام ٢: ١٤.

(٢) الحدائق الناضرة ٣: ٩١؛ ورياض المسائل ١: ٢٩٦؛ ومصباح الفقيه ج١، ق١: ٢٤١؛ ومستمسك العروة الوثقى ٣: ٧٤؛ والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٤٧؛ وفقه الصادق ١: ٣٩٩؛ ومصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ٤٩٤.

(٣) مستند الشيعة ٢: ٣١٨؛ وجواهر الكلام ٣: ٨١.

(٤) تهذيب الأحكام ١: ٣٥٩.

(٥) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٣٥.

(٦) تهذيب الأحكام ١: ٣٥٩.

وقد يناقش ذلك أولاً: إنّ هذه الرواية محمولة على حال الضرورة[1]، كما لو كان ذلك دواءً، وقد ورد في خبر الوشاء قال: سألت أبا الحسن عليه السلام الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزيه أن يمسح على طلاء (طلا، طلي) الدواء؟ فقال: «نعم، يجزيه أن يمسح عليه»[2].

والجواب: إنّ ظهور خبر الوشاء في حال الدواء لا يبرّر حمل صحيحة محمد بن مسلم على حال الضرورة؛ لعدم وجود ترابط بينهما، لاسيما وأنّ خبر الوشاء يتحدّث عن اليدين لا عن حلق الرأس ثم طليه بالحناء حتى يفرض تشابهُ الموردين قرينةً. نعم، قد تكون حالة حلق الرأس ثم طليه بالحناء موجبةً لهذا التصوّر، لكنه محض احتمال يحتاج إلى شواهد مؤيّدة. مضافاً إلى أنّ خبر عمر بن يزيد ليس فيه أيّ إشارة لحال الحلق أو نحو ذلك.

وثانياً: إننا نحمل الحديث على أنّ المراد به الخضاب بماء الحناء، كما يقال لما صبغ بماء الزعفران: إنه صبغ بالزعفران، وماء الحناء لو حصل الخضاب به لا يشكّل مانعاً عن وصول الماء إلى البشرة[3]، أو يقال بأنّ المراد من أثر الحناء هو اللون[4].

وهذا الحمل، مضافاً إلى عدم وجود أيّ شاهد عليه، بل هو صرف احتمال يثار لتحصيل جمع تبرعي بين الأخبار، خلاف ظاهر التعبير بـ«يطليه بالحناء»، فإنّ هذا

---

(١) مشرق الشمسين: ٣٠٠؛ وكشف اللثام ١: ٥٤٣؛ والحدائق الناضرة ٢: ٣١١؛ وجواهر الكلام ٢: ٢٠٥، ٣٠١؛ ومنتقى الجمان ١: ١٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٥٦.

(٢) الاستبصار ١: ٧٦؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٥٥، ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٣) مشرق الشمسين: ٣٠٠؛ وجواهر الكلام ٢: ٢٠٥.

(٤) مشارق الشموس ١: ١١٤؛ وكشف اللثام ١: ٥٤٣؛ وجواهر الكلام ٢: ٢٠٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٥٦؛ وذكرى الشيعة ٢: ١٣٨.

التعبير ظاهر في وجود جرم لا مجرد ماء ملوَّن بلون الحناء[١]. بل ذكر السيد الخوئي أنّ التعبير (فوق الحناء) يفيد ذلك؛ إذ لو كان لوناً فلا يقال فوقه[٢]، ولعلّه لذلك استبعده المحقق السبزواري[٣].

ثالثاً: أن تحمل الرواية على المسح على الرأس مع وجود الحناء عليه، لا المسح على الحناء، فكأنّ في الرأس حناءً في موضعٍ منه، لكنّ المسح يكون على موضعٍ آخر، فلا تدلّ الرواية على المسح فوق الحناء، فيكون الحديث رداً على بعض أهل السنّة من حكمهم بلزوم استيعاب المسح للرأس كلّه[٤].

ويجاب بأنّ هذا من الحمل الغريب، فلو كان كذلك فلماذا سأل السائل إذاً؟ فإذا لم يكن يعرف الحكم الشيعي وظنّ أنّ المسح يكون على كلّ الرأس فلماذا طرح سؤاله بصيغة الحناء والطلاء، ولم يسأل مباشرةً عن مقدار الممسوح في الرأس؟ وإذا كان عالماً بكفاية المقدّم فما معنى أن يسأل ـ وهو محمد بن مسلم الفقيه المعروف ـ عن المسح على المقدّم مع وجود الحناء على مؤخرة الرأس؟ بل لو كان هناك شيء من ذلك فلماذا لا يظهر له أيّ وجود أو أثر في الرواية حتى أنّ الإمام لم يميّز له موضع المسح عن موضع الحناء؟ فهذا الحمل غير عرفي إطلاقاً. ولعلّه لما ذكرناه جعل المحدّث البحراني هذا الاحتمال وارداً، لكن مع استبعاد[٥].

رابعاً: ما ذكره الفاضل الهندي في خصوص خبر عمر بن يزيد، من حمل الجواب

---

(١) لاحظت بعد تسجيلي هذه الملاحظة أنّه قد ألمح إليها المحدّث البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٣١١؛ والسيد الخوئي، التنقيح ٤: ١٥٣.

(٢) التنقيح ٤: ١٥٣.

(٣) ذخيرة المعاد ج١، ق١: ٣٠.

(٤) مشرق الشمسين: ٣٠٠؛ وكشف اللثام ١: ٥٤٣؛ وجواهر الكلام ٢: ٢٠٥.

(٥) الحدائق الناضرة ٢: ٣١١.

فيه على الإنكار، فكأنّ الإمام استنكر المسح فوق الحناء لا أنه أمضاه(١).

وهذا الجواب غير واضح، فإنه وإنه كان في نفسه محتملاً وتؤيّده مرفوعة محمد بن يحيى المتقدّمة في أدلة القائلين بلزوم رفع الحاجب مطلقاً، غير أنه يفترض في الراوي ـ بمقتضى أمانته ـ أن يبيّن ذلك ولو من خلال قرينة، كأن يقول: فقال مستنكراً.. وإلا لأخلّ بأمانة النقل عندما ينقل من مرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين، مع قبولنا بأصل هذا النوع من الاحتمالات في بعض الموارد.

خامساً: إننا نفرض الوجوه المتقدّمة نتيجة إعراض الأصحاب عن هذا النوع من الروايات(٢)؛ وكأنه يراد القول بأنّ أنواع الحمل المتقدّمة وإن كانت مستبعدةً لكن بعد إعراض الأصحاب عن هذه الروايات يمكن حملها بمحمل ما بدلاً من طرحها بالكلّية.

وقد تقدّم الجواب عن مسألة الإعراض، فلا نعيد.

سادساً: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ هاتين الروايتين لابد من طرحهما لجماع عنصرين:

الأول: إنهما موافقتان للجمهور فتحملان على التقية.

الثاني: إنهما نادرتان شاذتان تخالفان مشهور الروايات المتقدّمة، فتطرحان لصدق عنوان الشاذ النادر عليهما(٣).

ويناقش: أما الشذوذ فغير واضح، فإن قصد به الإعراض فهو لا يبني على

---

(١) كشف اللثام ١: ٥٤٣.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢: ٢٠٥؛ ومصباح الفقيه ج١، ق١: ١٥٦؛ وكتاب الطهارة (الكلبايكاني)، الأول: ٨٨؛ ومصباح المنهاج ٢: ٣٤٢.

(٣) التنقيح ٤: ١٥٣ ـ ١٥٤.

كبرى موهنية الإعراض، فضلاً عما قلناه سابقاً حول الإعراض، وأما إذا قصد إنهما تواجهان الروايات الكثيرة المعتبرة، فقد أسلفنا أنّ الدال من الروايات ليس سوى واحدة ولنفرض على أبعد تقدير توجد خمس روايات دالّة على لزوم رفع الحاجب مطلقاً، فهل هذا يجعل هاتين الروايتين الصحيحتين سنداً والمؤيّدتين بغيرهما ـ ولو تأييداً ـ بحكم الشاذ النادر لو صرفنا النظر عن موقف الفقهاء من العمل بهما؟ مع أنّ هاتين الروايتين وردتا في تهذيب الأحكام، وهو أحد الكتب الأربعة.

وأما مسألة التقية، فلم يظهر لي وجهها، فإنّ الفقه السني يذهب إلى ما ذهب إليه مشهور الفقه الشيعي من ضرورة إزالة ما يمنع عن وصول الماء إلى البشرة، حتى أنّ بعضهم ذكر الحناء نصّاً[(١)]. ولم أجد رأياً سنياً مشهوراً بعدم وجوب رفع الحاجب أثناء الغسل أو الوضوء، فكيف نحمل الروايتين على التقية؟! مع أنه لو أردنا تطبيق قواعد الحمل على التقية لكان الأنسب حمل أخبار رفع الحاجب عليها. علماً أنّنا لم نفهم مبرّر الحمل على التقية، فهل هناك دليل تاريخي واحد على أنّه في عصر الإمام الصادق كان هناك قول سنّي بعدم لزوم رفع الحناء، مع أنّ الشافعي وابن حنبل لم يكن قد ظهر مذهبهما بعدُ، والأحناف كان زعيمهم أبو حنيفة حاله حال الإمام الصادق في ظلم الدولة العباسية له، فكيف أثبت السياق التاريخي لتبرير الحمل على التقية حتى لو ثبت القول المنسوب إلى أبي حنيفة من جواز المسح فوق الحائل كما ذكر الخوئي نفسه[(٢)]؟! وعليه فما ذكره السيد الخوئي في غير محلّه.

---

(١) انظر: الإقناع ١: ٣٧؛ ومغني المحتاج ١: ٥٠؛ وكشاف القناع ١: ٩٩، ١١٦، ١٨١ ـ ١٨٢؛ والمرداوي، الإنصاف ١: ١٤٤، ٢٥٤؛ والنووي، المجموع ١: ٤٢٦، ٤٦٧ ـ ٤٦٨، و٢: ١٩٨؛ ومواهب الجليل ١: ٢٩١.

(٢) انظر: التنقيح (الطهارة) ٤: ١٥٢ ـ ١٥٣.

والجواب الصحيح عن هاتين الروايتين هو القول بضعفهما سنداً؛ لأنّ الشيخ الطوسي رواهما في التهذيب بسنده إلى محمد بن علي بن محبوب، وطريق الشيخ إلى ابن محبوب في مشيخة التهذيب ضعيف بعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي إلا على القول بنظرية التعويض بين سندي الفهرست والمشيخة للطوسي.

٦ـ **صحيحة حريز**، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه «كان لا يرى بأساً بأن تكتحل المرأة وتدّهن وتغتسل بعد هذا كلّه للإحرام»(١). وذلك أنها لم تذكر أيّ تفصيل يتصل بحجم الكحل الذي تضعه المرأة، مما يفهم منه أنّ الكحل مطلقاً ولو كان حاجباً لا يضرّ بصحّة الغسل(٢).

والدلالة جيدة، إلا إذا قيل بالتفصيل بين الأغسال المستحبّة والواجبة، لاسيما مع عدم القول بإجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء، أو قيل بأنّ الرواية في مقام بيان عدم إضرار الكحل والدهن السابقين على غسل الإحرام في صحّة الإحرام من حيث تروك الإحرام لا من حيث صحّة الغسل، فتفرض الدهن والكحل غير مضرّين من هذه الناحية بالذات، لاسيما وأنّ الرواية ليست نصّ كلام الإمام وإنما إخبار الراوي بعصارة رأي الإمام، أو قيل ـ كما أثاره المستدلّ نفسه(٣) ـ بأنّ الكحل قد يعدّ من البواطن بوضعه، لا أنّه يوضع على الظاهر.

٧ـ **معتبرة محمد بن مسلم**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن يدّهن الرجل قبل أن يغتسل للإحرام أو بعده، وكان يكره الدهن الخاثر الذي يبقى»(٤).

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٣١٠.

(٢) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢.

(٤) الكافي ٤: ٣٣٠.

والدهن الخاثر هو الغليظ، فتكون الرواية دالّةً على عدم مانعية الحاجب.

وقد يناقش بأنّ الرواية دلّت على كراهة الإمام الدهن الخاثر والكراهة في لسان الروايات تطلق على الحرمة، لا فقط على الكراهة المصطلحة (التنزيهيّة)، ومعه فتدلّ على النهي التحريمي عن الدهن الخاثر، فتكون أدلّ على مراد المانعين هنا من المجيزين.

والجواب بأنّ إطلاقها على الكراهة صحيح؛ لكنه غير منحصر به، بل هو أعمّ، فلا تدلّ على خصوص الحرمة إلا بقرينة(١).

كما قد يناقش بأنّ الدهن ولو الخاثر يزول بالماء أو إنه لا يمنع وصول الماء إلى البشرة، ولا أقلّ من عدم الإحراز.

هذا، وروايات نفي البأس عن الادّهان قبل الغسل معارضةٌ برواية حريز(٢) الدالّة على النهي عن ذلك، ولكنّها ضعيفة السند بعبد الله بن بحر.

وبهذا يظهر أنّ روايات عدم لزوم رفع الحاجب اللاصق كلّها بين ضعيف السند وضعيف الدلالة، فلا تكون الدالّة منها سوى مؤيّدات لا غير. أما روايات لزوم رفع الحاجب فالذي تمّ منها سنداً ودلالةً هو موثقة عمار الساباطي (رقم ٥)، مدعومةً بصحيحتي علي بن جعفر (رقم ١) والحسين بن أبي العلاء (رقم ٢) الصريحتين في الحاجب المنفصل.

وهنا نكون أمام حالات:

أ ـ إذا بقينا مع موثقة عمار وقلنا بالتمييز بين المتصل والمنفصل، أمكن الالتزام

---

(١) انظر: حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٤٠ ـ ٤١؛ ورياض المسائل ٦: ٣٢٠؛ والخوئي، المعتمد ٤: ١٩٤؛ والفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٣١.

(٢) انظر: الكافي ٣: ٥١؛ والاستبصار ١: ١١٧؛ وتهذيب الأحكام ١: ١٢٩.

بعدم لزوم رفع الحاجب المتصل؛ لأنّ رواية عمار لوحدها مع بعض المؤيّدات لا يحصل اطمئنانٌ بصدورها، لاسيما مع وجود المعارض بدرجةٍ من الدرجات ولو كان ضعيف السند، فإنّ ضعف السند لا يضرّ بأصل التأثير على انعقاد الاطمئنان بموثقة عمار الساباطي، ومعه نرجع إلى العمومات والمطلقات.

ب ـ أما إذا أدخلنا الصحيحتين الواردتين في المنفصل بالحسبان ارتفع معدّل الوثوق.

من هنا، يثار البحث عن معقولية التمييز بين المتصل والمنفصل، حيث ذهب العلامة فضل الله إلى هذا التمييز، فإذا تعقّلنا التمييز عرفاً أو لم نحرز إلغاء العرف لهذا التمييز لم يعد يمكن الانتقال من الصحيحتين وغيرهما إلى الحاجب المتصل، وإلا أمكن.

قد يقال: إنّ العرف يرى عنوان غسل اليد كاملةً مع وجود السوار أو اللباس أو الدملج أو الخاتم غير صادق، بخلاف غسل اليد مع وجود الحاجب اللاصق، ويؤيّد هذا الظنّ العرفي ما ذكره العلامة فضل الله من أنّه لو مسّ إنسانٌ سوار المرأة وهي تلبسه فلا يصدق عرفاً عنوان مسّ اليد، أما لو وضع يده على الصبغ والشحوم التي على يدها فإنه يقال بأنه مسّ يدها[1]، فالعرف في الحالة الأولى لا يرى السوار ملحقاً باليد في أنه يجري عليه ما يجري عليها، بخلاف الحالة الثانية حيث يصبح الصبغ ملحقاً باليد عرفاً.

لكنّ هذا التمييز تمييزٌ لعنوان مسّ اليد، بصرف النظر عن عنوان الغسل، وقياسُ الموردين غير واضح.

---

(١) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل: ٢٢.

أما على مستوى عنوان غسل اليد الذي هو العنوان المأخوذ في بابي الوضوء والغسل، فمن الواضح أنّ المسألة غير مرتبطة بما تقدّم بقدر ما هي مرتبطة بعنوان وصول الماء أو صدق عنوان الغَسل، فلو طليت يده بالصبغ اللاصق من أوّلها إلى آخرها، ثم مرَّ الماء عليها فلا يقال: غَسَل يده. إنّ مساحة الجسم اللاصق التي تأخذها من البدن المغسول، وكذلك سمكها، له تأثير في صدق عنوان الغسل أو المسح، والصحيحتين المذكورتين يفهم منهما ربط المسألة بوصول الماء بما يحقّق عنوان الغسل، من هنا لا يبعد القول بالنتيجة التالية:

نتيجة البحث

إنّ مقتضى الإطلاقات والعمومات هو الاكتفاء بصدق عنوان الغسل أو المسح، والعرف يرى ذلك صادقاً حتى مع الحاجب المنفصل الصغير المساحة مثل الخاتم، فالعرف يرى صدق أنّه غسل يده ولو كان عليها الخاتم، والآية القرآنية لا تطالب بأكثر من هذا العنوان، وليس فيها تعبير غسل اليد كاملةً، فمقتضى العمومات التفصيل في الحاجب بحسب المساحة والكثافة، مما يؤثر في صدق عنوان الغسل أو المسح، لا التفصيل بين المتصل والمنفصل كما فعل العلامة فضل الله.

ولا نخرج عن هذه النتيجة إلا بضمّ دليل آخر، فإذا قبلنا بدليل الروايات الثلاث المتقدمة بحيث حصل الاطمئنان والعلم العادي بصدورها.. التزمنا بأنّ الحاجب الذي يكون بمقدار مساحة الخاتم وسماكته أو السوار أو الدملج أو العلك على الظفر الكامل يجب رفعه، أما ما هو أقلّ من ذلك، مثل نقطة حبر أو نقطتين أو صبغ قليل الكثافة صغير المساحة فهذا لا تشمله روايات رفع الحاجب، فنبقى فيه مع المطلقات.

هذا كلّه، لو لم نقل بعدم حصول الوثوق واليقين بالصدور من ثلاث أو أربع روايات تعارضها بعض الروايات الأخَر ولو الضعيفة سنداً، أما لو قلنا بذلك ـ كما هو الصحيح ـ فلا عبرة بالروايات حينئذٍ، لا على مستوى الحاجب المتصل ولا المنفصل، بل نبقى مع العمومات.

وأما إذا أدخلنا الروايات المعارضة وصحّحناها سنداً ودلالة، فالصحيح ترجيحها بعدما أسلفناه؛ لموافقتها للعمومات والمطلقات القرآنية، فتقدّم بملاك الترجيح بموافقة الكتاب، بل وبملاك مخالفة القوم ـ من حيث المبدأ ـ كما بيّناه سابقاً، والله العالم.

فدية طلاق الخلع

حدّها وتقديرها

تمهيد في الاتجاهات الفقهيّة في الموضوع

حكم الفقهاء المسلمون ـ انسجاماً مع الأدلّة القرآنية وغيرها ـ بحرمة أخذ الرجل المهر الذي دفعه لزوجته، دون طيب نفسٍ منها ورضا، وبيّنوا أنّه يجوز له الأخذ في حالتين هما: الخُلع والمبارأة.

وفي الوقت الذي كان الرأي السائد في المبارأة هو أنه يحقّ له أن يأخذ المهر كلّه، مع ذهاب بعض الفقهاء إلى اختصاص ما يحقّ له أخذه بما دون المهر، إلا أنّ الجميع ـ فيما يبدو ـ لم يختلفوا في حظر أخذه ما زاد على المهر.

لكنّ ذلك كلّه وقع على خلاف ما ذهبوا إليه في فدية الطلاق الخلعي:

١ـ أما في الفقه الشيعي، فقد ذهب كثير من الفقهاء[1] إلى ثبوت الحقّ للرجل في أخذ أيّ مقدار شاء، والمطالبة به عوضاً في الخلع، سواء تساوى مع المهر أم نقص عنه أم زاد.

وفي مقابل هذا الرأي، ذهب بعض الفقهاء إلى تخصيص مقدار العوض بالمهر بوصفه الحدّ الأعلى، وهذا ما قد يبدو من كلمات مثل ابن إدريس الحلي والشهيد

(١) تبصرة المتعلّمين: ١٩٣؛ والناصريات: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ والخلاف ٤: ٤٢٥؛ وغنية النـزوع: ٣٧٥؛ ومسالك الأفهام ٩: ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ وكشف اللثام ٨: ٢٠٥؛ والحدائق ٢٥: ٥٨٦ ـ ٥٨٧؛ ورياض المسائل ١١: ١٧٤ ـ ١٧٥؛ وجواهر الكلام ٣٣: ١٩ ـ ٢٠.

الثاني[١]، بل يظهر من السيد العاملي الميل إلى تحديد عوض الخلع بما دون المهر، مع احتمال كلامه في هذه النقطة أن يكون جارياً حول المبارأة دون الخلع.

٢ـ وأما في الفقه السنّي، فيبدو أنّ هناك خلافاً أيضاً:

أ ـ ففيما ذهبت المالكية والشافعية وابن حزم من الظاهريّة إلى التعميم حيث يتراضيا.

ب ـ حكمت الحنابلة بعدم استحباب الزيادة، بل حرّمتها مع العضل، وقيل: ذهب أحمد إلى التحريم أيضاً.

ج ـ فيما ذهبت الحنفية إلى التفصيل بين كون النشوز منه فيحرم عليه الأخذ مطلقاً، ساوى المهر أم كان أقلّ منه أم أزيد، وبين كونه منها، فيجوز له الأخذ مطلقاً[٢].

والذي يظهر من الشيخ الطوسي نسبة القول بالجواز مطلقاً إلى كلّ من أبي حنيفة ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري، أما سائر الأئمة كابن حنبل وإسحاق والزهري فنسب إليهم القول بالمنع من الزيادة[٣].

كما نسب السيد المرتضى القول بالمنع ولو كان النشوز من المرأة إلى أبي حنيفة وأصحابه، وأنّ الشافعي قائلٌ بالجواز مطلقاً، أما الزهري وأحمد وإسحاق فلم

(١) انظر: الروضة البهيّة ٦: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ والسرائر ٢: ٧٢٤.

(٢) الاستذكار ٦: ٧٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ١: ٤٧٥؛ ومالك، المدوّنة الكبرى ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣: ١٣٩؛ والشافعي، كتاب الأم ٥: ٢١١؛ وابن قدامة، المغني ٨: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ وابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٥٤ ـ ٥٥؛ والعيني، عمدة القاري ٢٠: ٢٦٢؛ وابن حزم، المحلى ١٠: ٢٣٥، ٢٤٠؛ والمرداوي، الإنصاف ٨: ٣٩٨؛ و الموسوعة الفقهيّة (الكويتية): ١٩: ٢٤٣ و..

(٣) الخلاف ٤: ٤٢٥.

يجوّزوا إلا مقدار المهر[١].

من هذا كلّه، يظهر أنّ القضية تقع محلّ بحث بين الفقهاء المسلمين، وأنّه لا يوجد اتفاق إسلامي أو مذهبي على هذا الأمر، علماً أنّه لو وقعت الشهرة أو الإجماع فهما واضحا المدركية من خلال الأدلّة القادمة، فلا قيمة لهما.

من هنا، وبصرف النظر عن الإجماعات والشهرات، لابدّ من استعراض مستندات النظرية المعروفة في عدم تحديد مقدار عوض الخلع وفديته، وذلك على الشكل التالي:

١. القول بعدم تحديد مقدار فدية الخُلع، أدلّة وقرائن

ذكرت عدّة أدلّة للقول بأنّ فدية الخلع وعوضه لا يحدّد بحدّ من المهر أو أقلّ أو أكثر، فيمكن للرجل ـ كي يطلّق خلعاً ـ أن يطالب بأيّ مبلغ شاء مقابل طلاقه لزوجته، وهذه الأدلّة هي:

١.١. مرجعية الإطلاق في النصّ القرآني، تأملات وتعليقات

يعدّ النصّ القرآني أحد أهم الأدلّة المستند إليها هنا، والآية محلّ النظر هي قوله تعالى: ﴿**الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهَّ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللهَّ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ الله فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢٩).

فإنّ هذه الآية التي عدّت الأصل القرآني في طلاق الخلع[٢] لم تضع أيّ تحديد

(١) الناصريات: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) انظر: الطوسي، المبسوط ٤: ٣٤٢؛ وإيضاح الفوائد ٣: ٣٧٥؛ وشرح الأزهار ٢: ٤٣٣.

لمقدار الفدية، بل جاءت مطلقةً غير محدّدة بسقفٍ أعلى أو أدنى، وهذا ما يعني ظهورها في إطلاق الحكم الشامل لحال الزيادة على المهر[1]. ولا أقلّ من عدم الدلالة على حرمة الزائد[2].

إلا أنّ لنا أكثر من تعليق هنا على موضوع الاستناد لهذه الآية الكريمة:

التعليق الأول: قد يُذكر هنا أنّ هذه الآية لا علاقة لها بطلاق الخلع أساساً؛ وذلك أنّ الظاهر منها هو نسبة خوف التعدّي لحدود الله تعالى إلى كلا طرفي الزوجية على حدّ سواء، وهو أمرٌ يتنافى مع حقيقة الطلاق الخلعي، أو لا أقلّ من أنه غير ظاهر فيه، وفق المقرّر فقهياً، حيث ذكروا أنّ الكراهة لابدّ أن تكون في الطلاق الخلعي من طرف واحد وهو المرأة، أما لو كانت من الطرفين فإنه تكون هناك مبارأة، وقد حكموا فيها بعدم جواز الزيادة في الفدية على المهر؛ تمسّكاً بنصوص صحيحة السند.

وهذا ما يفتح الباب أمام التشكيك في وجود مبرّر لفرض كون الآية بصدد الحديث عن الطلاق الخلعي أساساً، بل ما يفترض تقريره ـ أولياً، وعلى مستوى البحث القرآني ـ هو حرمة أصل عوض الخلع؛ تمسّكاً بصدر هذه الآية الكريمة نفسها حيث حرّمت أخذ شيء مما آتاه الرجل للمرأة، بل وبآيات أخر في هذا المجال تحرّم العضل لأخذ ما أعطى الرجل للمرأة.

وليس هذا وحده ما يشكّكنا في تعرّض الآية لمفهوم طلاق الخلع؛ بل إنّ المتصفّح لمقاطع الآية يرى بوضوح ارتباطها بمفهوم آخر غير مفهوم الكراهة

---

(١) الناصريات: ٣٥٤؛ والخلاف ٤: ٤٢٥ ـ ٤٢٦؛ وغنية النزوع: ٣٧٥؛ ومسالك الأفهام ٩: ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ وكتاب الأم ٥: ١٢٢.

(٢) النحاس، معاني القرآن الكريم ١: ٢٠٤.

أساساً، والذي هو المفهوم العمدة في طلاقي الخلع والمبارأة عند بعض الفقهاء، وذاك المفهوم هو مفهوم الخوف من عدم إقامة حدود الله في العلاقة الزوجية، والنسبة بينه وبين الكراهة بالمعنى الذي طرحه بعض الفقهاء هي العموم والخصوص من وجه، ووفقاً للنظرية التي اختارها غير واحد من الفقهاء في تعريف طلاق الخلع لا تتطابق الآية الكريمة مع الخلع إطلاقاً، فكيف تجعل مستنداً للطلاق الخلعي، فضلاً عن أحكام العوض في هذا الطلاق؟!

ويلاحظ من تعبيرات بعض الفقهاء أنهم ساروا عند تعرّضهم للآية الكريمة في بحث الطلاق الخلعي، على أخذ قيد الخوف من ترك إقامة حدود الله[١].

نعم، يظهر من بعض الفقهاء[٢] أنّ هذه الآية ليست مستنداً للطلاق الخلعي خاصّة، بل هي مستندٌ للطلاقين المشتملين على الفدية، وهما: الخلع والمبارأة معاً.

لكن ما الذي دفع الفقهاء إلى افتراض أنّ هذه الآية متصلة بطلاق الخلع؟

الظاهر أن المنشأ في ذلك أحد أمور:

الأوّل: ما جاء في أسباب نزول هذه الآية الكريمة، من أنّ زوجة ثابت بن قيس كانت تبغضه ولا تحبّه، لا لسوء خلقٍ أو دين فيه، بل لأمور أخرى، فاشتكت أمرها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت هذه الآية، واختلعت منه[٣].

وهذا ـ مع الغضّ عن إشكالية ثبوت ذلك صدوراً وتاريخياً؛ لأنها مرسلة من ابن جريج وغيره ـ لا يفيد إلا شمول الآية للخلع، لا اختصاصها به، كما ذكر المحدّث البحراني[٤]، بل يمكن القول بأنّ ظاهر الآية ينافي سبب النزول المدّعى

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: السرائر ٢: ٧٢٤؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٤٨٩.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٧: ٤٠٠؛ والمهذب البارع ٣: ٥١٦.

(٣) انظر: كتاب الأم ٥: ١٢٢؛ وجامع البيان ٢: ٦٢٧؛ والتبيان ٢: ٢٤٤.

(٤) الحدائق الناضرة ٢٥: ٥٧٠.

هنا؛ لأنّ خوف عدم إقامة حدود الله تعالى جاء في الآية ملحوظاً بنحو المجموع، لا بنحو يقبل الانحلال، وإلا فلو فرض أنّ الرجل هو الذي كره المرأة، كان يفترض أن يجوز له أخذ المهر ليطلّق بل ما هو أزيد منه؛ وفقاً لوحدة الحكم.

الثاني: أن يكون الفقهاء قد لاحظوا أنّ القرآن الكريم قد أصدر حظراً عاماً على الرجال بأخذ ما أعطوا النساء من المهور وغيرها، ثم لاحظوا أنه لا يوجد استثناء قرآني لهذه المسألة إلا هذا المورد الذي نحن فيه، ولما رجعوا إلى السنّة الشريفة لم يجدوا مصداقاً لحالة دفع المرأة فديةً للخلاص من الحياة الزوجية إلا في طلاقي الخلع والمباراة، فطبّقوا الاستثناء القرآني على الذي جاء في السنّة الشريفة، وبذلك صار هذا الاستثناء متصلاً بطلاق الخلع في وعيهم، وعلّلوه بأنّ خوف المرأة من عدم إقامة حدود الله هو الأصل، ويفضي إلى خوف الرجل من ردّ فعل منه على ذلك بأن لا يقيم حدود الله معها[1].

ويناقش بأنه لا مانع من وجود استثناءات أَخَر غير هذا الاستثناء تحدّثت السنّة عنها، فقد كان المفترض أن يؤخذ بالحظر القرآني ويفسّر الاستثناء القرآني على ظهوره الطبيعي ويشكّك بفكرة عوض الخلع، أو يعاد فهم الطلاق الخلعي بشكل مختلف، أو يلتزم بتخصيص أخبار طلاق الخلع للعام القرآني الذي يحظر على الزوج أخذ مهر امرأته، أو يقال ـ جمعاً بين الأدلّة ـ بأنّ ما يأخذه الرجل من المرأة في طلاقي الخلع والمباراة يجب أن يصدر من المرأة عن طيب نفس تام فيكون هذان الطلاقان مندرجان في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾ (النساء: ٤)، دون أن يرتبط بالاستثناء. أمّا طرح هذا كلّه وجعل الاستثناء ناطقاً بالطلاق الخلعي، فهذا غير واضح لغةً وعرفاً.

---

(١) انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ٦: ١٠٨.

وقد يقال بأنّه لا تنافر بين الآية وطلاق الخلع، من حيث ـ كما ذكر النووي ـ إنّ الخلع لا يتفق إلا في حالة الشقاق، ويستحيل بحكم العادة حصوله في حال الصفاء والسكون في الحياة الزوجية[1]، الأمر الذي يخلق مناخ الخوف من تجاوز حدود الله تعالى.

وهو غير صحيح، فقد تكون حياة الزوجين جيدةً إلا أنّ عارضاً صحياً على الزوج قد يوجب صيرورة المرأة غير قادرة على الاستمرار معه، بحيث تخشى على نفسها من الوقوع في الحرام، فلا تلازم أو ترابط بالضرورة بين هذه العناوين والمقولات.

الثالث: الروايات الواردة في باب طلاق الخلع، والتي أشارت إلى ربط هذا الطلاق بهذه الآية الكريمة.

إلا أنّ مراجعة هذه الروايات يضعنا أمام صورة مختلفة، فهذه الروايات هي:

١ـ خبر دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه: أنّ علياًعليه السلام قال: «الخلع جائز إذا وضعه الرجل على موضعه، وذلك أن تقول له امرأته: إني أخاف أن لا أقيم حدود الله فيك، فأنا أعطيتك كذا وكذا، فيقول هو: وأنا أخاف أيضاً أن لا أقيم حدود الله فيك، فما تراضيا عليه من ذلك جاز لهما». قال جعفر بن محمدعليه السلام: «إذا قالت المرأة لزوجها: لا أطيع لك أمراً ولا أبرأ لك قسماً، ولا اغتسل من جنابة، ولأوطئن فراشك.. جاز له أن يخلعها على ما تراضيا عليه.. وذلك لقول الله: ﴿**وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ..**﴾»[2].

والذي يبدو من هذا الحديث في مطلعه تطبيق المفهوم الذي ادّعينا أنّه مراد الآية

(١) انظر: النووي، المجموع ١١: ٣٥٢.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

الكريمة، لكنّ تكملة الكلام من الإمام الصادق بإطلاقه يقف ضمن المعنى المشهور عند الفقهاء، مع أنّه يمكن أن يكون تعليق الإمام الصادق هنا مجرّد توضيح زائد لما نقله هو نفسه عن الإمام علي، وإنما سكت عن القسم المتصل بالرجل لوضوحه أو غير ذلك.

يضاف إلى ذلك، أنّ الحديث جعل الخلع على ما تراضيا عليه، وإذا كان عوض الخلع تراضياً فيندرج ضمن: ﴿طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ﴾ دون حاجة للآية الثانية، ويكون المقدار الذي تريد المرأة دفعه أو التنازل عنه محلاً لرضاها لا استجابةً لاستفزاز الرجل بدفع كلّ مالها ومال أهلها حتى يطلّقها، فإنه ينافي مفهوم التراضي العرفي المأخوذ في الآية الكريمة.

هذا والخبر لا سند له، فلا يعتدّ به.

٢ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا أطيع لك أمراً مفسرة أو غير مفسرة، حلّ له ما أخذ منها، وليس له عليها رجعة، وللرجل أن يأخذ من المختلعة فوق الصداق الذي أعطاها؛ لقول الله عز وجل: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾، والمبارأة لا يؤخذ..»[1].

والرواية واضحة في دلالة الربط بين الآية وبين طلاق الخلع، دون أيّ إشارة إلى مفهوم إقامة حدود الله من طرف الزوج، والسند جيدّ، إلا أنّ هناك شكّاً في أن يكون قوله: «وللرجل أن يأخذ من المختلعة..» إلى آخر الرواية من كلام الإمام؛ لاحتمال أنه من كلام الشيخ الصدوق توضيحاً وزيادة، حيث قيل بأنّه كثر منه ذلك في «الفقيه»، وهو من الإدراج في الحديث، ويشهد لذلك أنّ الكليني نقل لنا هذه

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

الرواية بعينها دون هذه الزيادة، وذلك بسندين يرجعان إلى جميل بن دراج عن محمد بن مسلم[١]، كما نقله بعينه ـ مثل الكليني، سنداً ومتناً ـ الشيخُ أبو جعفر الطوسي[٢].

ومن المعروف أن جميل بن دراج له كتاب مشترك مع محمد بن حمران، ومن المحتمل جداً أن يكون هذا الخبر موجوداً في هذا الكتاب المشترك، وقد نقله الكليني والطوسي بذكر اسم جميل، فيما نقله الصدوق بذكر اسم محمد بن حمران، والمرويّ عنه واحد، والإمام واحد، وهو الباقرعليه السلام، وحيث عرف ـ أو اشتبه ـ عن الصدوق إدراجه في الحديث لا يحصل اطمئنان بكون المقطع الأخير من كلام الإمام، ولعلّه لذلك وضع محقّقو كتاب (الفقيه) القوسين عند الجملة التي تسبق هذا المقطع، وكأنهم ملتفتين لذلك. وقد حقّقنا في الأصول أنه في مثل هذه الموارد لا تجري أصالة خاصّة، بل يؤخذ بالمقدار المتيقّن، ومعه لا يحرز ربط الرواية موضوعَ الخلع بهذه الآية الكريمة.

٣ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سألته عن المختلعة كيف يكون خلعها؟ فقال: «لا يحلّ خلعها حتى تقول: والله لا أبرّ لك قسماً ولا أطيع لك أمراً.. وحلّ له ما أخذ منها من مهرها وما زاد، وهو قول الله: ﴿**فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾..»[٣].

والخبر لا سند له؛ إذ ورد فقط في تفسير العياشي، وما ذكره القمي في التفسير المنسوب إليه[٤] لا يحوي إلا وضعه هذه الرواية تحت الآية، لا أنّ الإمام هو الذي

(١) الكافي ٦: ١٤١.

(٢) الاستبصار ٣: ٣١٦؛ والتهذيب ٨: ٩٧.

(٣) تفسير العياشي ١: ١١٧.

(٤) تفسير القمي ١: ٧٥.

ربط بين الآية والخلع.

ولم ألاحظ ـ غير هذه الروايات الثلاث التي لا يمكن الاستدلال بها ـ أيَّ رواية أخرى، ولم ينقل في مصادر أهل السنّة ما يربط الآية بالطلاق الخلعي بكلام يرجع إلى النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ إلا أسباب النزول التي أسلفنا الحديث عنها، والباقي كلّه منقول عن التابعين والصحابة وقدامى المفسّرين، مما لا توجد فيه جهة إلزام.

وبهذا نعرف أننا أمام إشكالية حقيقية في استحضار هذه الآية في محلّ البحث، بل المفترض أن تطال المباراة، وتفسّر المباراة بمعنى خوف الطرفين عدم مراعاة حدود الله لا مطلق الكراهية، أو يلتزم بأنّ كلام الآية مستقلٌّ عن كلا طلاقي الخلع والمباراة؛ فالاستدلال بالآية هنا في غير محلّه.

قد يقال: إنّ الآية ذكرت نسبة خوف عدم إقامة حدود الله إلى الاثنين معاً، لكن بنحوٍ يشمل حالتي: الانضمام والانفراد، فيكون المعنى أنّه في كلّ حالة يكون فيها خوف عدم إقامة حدود الله من الطرفين يكون مورد الخلع، وهذا معناه صورة الاجتماع، كما يمكن أن يشمل صورة انفراد الزوجة بالكراهية أو خوف عدم إقامة حدود الله، ومن ثم تكون هذه الآية الكريمة مرجعاً لطلاقي الخلع والمباراة معاً، فيؤخذ بإطلاق: ﴿**مَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾ فيهما، غايته أنّ السنّة الشريفة قيّدت هذا الإطلاق في خصوص المباراة بما لا يزيد عن مقدار المهر.

لكنّ هذه المحاولة غير واضحة أيضاً؛ لأنّ معنى أخذ الآية بنحو الانضمام والاستقلال معاً أنّه لو حصلت الكراهية أو الخوف من طرف الزوج خاصّة كان يمكنه أخذ الفدية، مع أنّ المفروض أنّ بإمكانه الطلاق، بل لا معنى لفرض الفدية هنا؛ لأنّ الافتداء هو دفع شيء مقابل الخلاص من شيء آخر، والمفروض أنّ المرأة لم تكره زوجها حتى يفرض الخلاص في حقها، فيكون هذا بنفسه قرينةً على

اختصاص الآية بكلّ حالة تكون فيها كراهية من طرف المرأة أيضاً، فتخرج عن الخلع إلى المباراة.

ويظلّ في الآية سؤال، وهو أنها نفت الجناح عن الرجل والمرأة فيما افتدت به المرأة من المال للرجل، مع أنّ المفروض أنّ المال مالها وأنّ بإمكانها أن تدفعه أينما أرادت وكيف أرادت لمن أرادت إلا ما خرج بالدليل، وهذا هو مقتضى قانون السلطنة على الأموال أيضاً، كما أنّ صدر الآية كان حديثاً مع الرجال في أنه لا يجوز لهم أن يأخذوا مما آتوا النساء من الصداق، فما وجه نفي الجناح عن الطرفين في الآية الكريمة؟

ويمكن ذكر بعض الحلول هنا وهي:

الحل الأول: ما ذكره العلامة الطباطبائي[١]، من أنّ رفع الجناح عنها كان لأنّ إعطاءها له عند حرمة أخذه يصير إعانةً على الإثم والعدوان؛ لذا رفعت الآية الجناح عن أخذه وعطائها معاً.

إلا أنّ هذا الحلّ غير واضح؛ فإنّ بيان حلية أخذ الرجل لهذا المال كافٍ في انتفاء موضوع الإعانة على الإثم ورفعه رفعاً تاماً؛ لأنّ مركز الإشكالية ـ بناء على كلام الطباطبائي ـ في أخذ الرجل، فرفع الإشكالية من هناك يوجب رفعها من أيّ طرف محيط، ومعنى ذلك أنّه عندما يكون أخذ الزوج لهذا المال حلالاً ينتفي تلقائيّاً معنى الحديث عن إعانة المرأة الرجل على الإثم؛ لأنّ المفروض أنّ أخذه لم يعد إثماً بنصّ الآية الكريمة فلا معنى للإشارة إلى هذا الموضوع.

الحل الثاني: أن يقال بأنّ حرمة أخذ الرجل مال المهر من المرأة، هل هي حرمة تكليفية تعبّدية مستقلة أم أنها حرمة من حيث عدم رضا المرأة بهذا الأخذ؟ فإذا بني

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٤.

على الأوّل فإنه يلتزم بحرمة أخذ الزوج مهر زوجته ولو كانت راضيةً بذلك، وهذا ما يفتح المجال على أن يكون إعطاء الزوجة المهر حراماً إذا كان للزوج، ويكون هذا حكماً تعبدياً متعلّقاً بالمهر خاصّة في حرمة عوده إلى لرجل، فيحرم على المرأة إعادته ويحرم على الرجل أخذه، وهنا يتصوّر نفي الجناح الموجود في الآية الكريمة بالنسبة للطرفين معاً، أما إذا بني على الثاني فيعود الإشكال قائماً من حيث عدم وجود مبرّر لرفع الجناح عنها، فيلتزم بالأول.

ويناقش بأنّ الأصحّ تعيّن الثاني؛ فإنّ إعطاء المرأة زوجها حقوقها من المهر بعد استحقاقها لها أو أخذها واستلامها شأنٌ مالكيٌّ يخضع لقانون السلطنة العام على الأموال، بل إنّ ظاهر الآيات القرآنية أنّ إشكالية أخذ الرجل المهر نشأت من حيث عدم رضا الزوجة بذلك، ولذلك نهى القرآن عن أن تعضل الزوجة للتخلّي عن حقها في المهر، وصرّحت الآية بقولها: ﴿**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾ (النساء: ٤)، وهذا يعني أنّ حيثية التحريم جاءت حمايةً لحقّ الملكية الفردية للمرأة في هذا المال، فاحتمال الحرمة بذاتها بصرف النظر عن هذه الحيثية ثم وضع حرمة إضافية تعبّدية على المرأة في ذلك يقع خلاف ظواهر الآيات القرآنية والجمع بينها، ولا أقلّ من أنّه لن يكون راجحاً عند العثور على تخريج آخر معقول.

الحلّ الثالث: ما ذكره الإمام الشافعي، من أنّ الآية لمّا بيّنت جواز أخذ الزوج للفدية، والمفروض أنّ المرأة لها أن تدفع الفدية، صارا معاً لا جناح عليهما، فضمّ الرجل الذي هو محلّ الكلام إلى المرأة المفروغ عن جواز إعطائها يصيّرهما معاً لا جناح عليهما[1].

وهذا الحلّ غير واضح من الناحية العرفية في الكلام، فإنّه إذا جاز للصغار فعلٌ

(١) انظر: الشافعي، أحكام القرآن ١: ٢١٨.

ما، مع وضوح جوازه لهم لكونهم غير مكلفين بالأحكام، ثم ثبت جواز هذا الفعل للكبار، فلا معنى للقول: يجوز هذا الفعل للكبار والصغار معاً، فإنّ هذا البيان مستهجنٌ؛ لأنّ العرف عندما يلاحظ نفي الجناح فهو يفهم أنه لولا هذه الحال التي نفي الجناح فيها لكان هناك مشكلة ما، فإقحام من لا شبهة في مورده وإن كان ممكناً لكنه خلاف المتفاهم العرفي.

الحل الرابع: ما نراه الأقرب، وهو أنّ المرأة هي التي تريد أن تفتدي نفسها للخروج من العلاقة الزوجية القائمة، والأصل أنه لا يجوز لها ذلك إلا بمبرّر؛ لأنّ العقد لازمٌ من طرفها، وفي قوّة الجائز من طرف الزوج بإعطائه حقّ الطلاق، فخروجها عن ربقة الزوجية وسعيها لذلك بدفع المال للزوج كي يرفع يده عنها فيه شبهة التحريم، فكأنّ الآية تريد أن تقول بأنه يجوز للزوجة في هذه الحال السعي للخروج من علقة الزوجية بدفع مالٍ مقابل ذلك، ويكون دفعها جائزاً مادام الزوج راضياً ويحقّ للزوج أخذ المال مقابل طلاقه لها مادام ذلك عن رضاً منها وقبول. فكأن أصل دفع المال للزوج كي يطلّقها فيه شبهة التحريم؛ لهذا ناسب ذكر جواز الأمر للمرأة؛ لأنّ هذا المال لا يدفع للعطاء المحض حتى يقال بأنّ جواز دفعه واضحٌ وضوح الشمس بمقتضى البناءات الشرعية والعقلائية في السلطنة على المال المملوك بالملكية الفردية، وإنما نتجت الإشكالية من أنّ دفعه جاء في مقابل هدم الحياة الزوجية، وهو أمرٌ فيه شبهة محذور عندما يكون من طرف المرأة؛ لعدم ثبوت حقّ لها بهدم هذه الحياة بعد احتمال كونه نشوزاً، إلا في موارد خاصّة هذه منها.

وبهذا ظهر أنّ الآية الكريمة تؤسّس لمبدء قائم بنفسه، وهو أنه في الحالات التي لا يتمكّن فيها الزوجان من رعاية شرع الله في حياتهما الزوجيّة، إما لكراهة حاصلة

أو لغير ذلك، أمكن للزوج فكّ هذه الحياة بالطلاق الرجعي، ويمكن للزوجة أن تبادر إلى ذلك رغم أنّ الزواج عقد لازم تماماً من طرفها، وذلك بتشجيع الزوج عبر دفع المال له من مهرها، ويكون فعلُها هذا جائزاً وأخذه أيضاً جائزاً ما دام لم يصاحبه عضل أو نية سوء.

وهذه الصورة التي تقدّمها الآية لا ربط لها بنحو المطابقة بمفهوم الطلاق الخلعي بمعناه السائد في الفقه الإسلامي، نعم تتواصل معه.

التعليق الثاني: لو تنزلنا عن الإشكالية المتقدّمة، من حيث ربط الآية الكريمة بطلاق الخلع، يمكن أن يقال بأنّ الآية لا إطلاق فيها من حيث مقدار الفدية المدفوعة من طرف الزوجة للزوج؛ لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما هي في مقام البيان من جهة جواز أخذ ما تعطيه المرأة في مقابل حرمة الأخذ الوارد بنحو الإطلاق في مطلع الآية الكريمة؛ ولا أقلّ من عدم الاطمئنان بانعقاد إطلاق بعد كون الآية في مقام بيان أصل جواز الأخذ في مقابل الحرمة.

بل يمكن أن يقال بأنّ الآية نفسها ظاهرة في خصوص أخذ ما أعطيت المرأة من قبل؛ لأنها ذكرت حرمة أخذ الرجل ما آتى المرأة، ثم استثنت ﴿**إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ**..﴾، فيتضمّن هذا الاستثناء أنّه يجوز لكم أن تأخذوا مما آتيتموهنّ عند خوف عدم إقامة حدود الله وتقديم المرأة الفدية، فيكون الاستثناء استثناءً من حرمة أخذ ما أعطوا من قبل لا حرمة مطلق الأخذ، وهذا ما يضاعف إعاقة قدرة الاستدلال بالآية الكريمة، إلا إذا جعل الاستثناء منقطعاً.

وبهذا يظهر أنّ الآية القرآنية الكريمة لا تدلّ على جواز أن يكون عوض الخلع أكثر مما أعطى الرجل للمرأة.

١.٢. مرجعيّة نصوص السنّة الشريفة

إنّ مراجعة الأحاديث في مجال مقدار عوض الخلع يضعنا أمام عدّة مجموعات من النصوص، ينبغي علينا رصدها وتحليلها، وهي:

١.٢.١. مطلقات نصوص الأخذ من المرأة

المجموعة الأولى: وهي المجموعة التي تدلّ بإطلاقها على جواز أخذ ما زاد عما أعطاها الرجل من قبل، وهي عدّة روايات:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا أطيع لك أمراً، مفسرة أو غير مفسرة، حلّ له ما أخذ منها، وليس له عليها رجعة»[1]. فإنّ إطلاق هذه الرواية «ما أخذ منها»، يشمل صورة زيادة المأخوذ عن المهر وغيرها.

٢ـ خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يحلّ خلعها حتى تقول لزوجها: والله لا أبرّ لك قسماً، ولا أطيع لك أمراً، ولا أغتسل لك من جنابة، ولأوطئنّ فراشك، ولاذننّ عليك بغير إذنك، وقد كان الناس يرخصون فيما دون هذا، فإذا قالت المرأة ذلك لزوجها حلّ له ما أخذ منها، فكانت عنده على تطليقتين باقيتين، وكان الخلع تطليقة، وقال: يكون الكلام من عندها، وقال: لو كان الأمر إلينا لم نجز طلاقاً إلا للعدة»[2].

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢٣ ـ ٥٢٤؛ والكافي ٦: ١٤١؛ والاستبصار ٣: ٣١٦؛ والتهذيب ٨: ٩٧.

(٢) الكافي ٦: ١٣٩ ـ ١٤٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢٣؛ والاستبصار ٣: ٣١٥؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٩٥.

هذه الرواية صحيحة السند على المشهور بعد وجود إبراهيم بن هاشم في السند، على أنّ الجملة التي وقعت في آخر الرواية تبدو غريبةً بعض الشيء؛ فإنها تدلّ على أنّ كلّ ما صدر عن أهل البيت من الحديث عن الطلاق البائن الذي لا عدّة فيه إما لم يصدر واقعاً أو صدر بنحو التقية، نظراً لحيثية الاستثناء من النفي الموجودة في الجملة الأخيرة، والتي تفيد هذا الاستيعاب، الأمر الذي يجعل هذا الحديث مما لا يمكن القبول به لمعارضته للمقطوع به، ومحاولة الشيخ الطوسي حمل هذه الرواية على التقية في مورد الخلع من باب أنّ الحكم الواقعي هو عدم كون الخلع تطليقة بائنة وإنما هو فسخ، وجعل مثل هذا النص شاهداً على ذلك(١).. إنّ هذه المحاولة غير واضحة؛ فإنّ الرواية واضحة في عدم وقوع طلاق إطلاقاً إلا بعدّة، فلا وجود للطلاق البائن البتة، وهذا بنفسه يخالف التقية جداً، وبيانها بيان قاعدة عامة يمكن تطبيقها في مورد طلاق الخلع أيضاً.

وأما ما ذكره بعض المحدّثين من اختصاص ذيل الرواية بالطلاق في طهر غير المواقعة أو في الحيض(٢) فهو بلا دليل.

٣ـ خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المختلعة التي تقول لزوجها: اخلعني وأنا أعطيك ما أخذت منك، فقال: لا يحلّ له أن يأخذ منها شيئاً حتى تقول: والله لا أبرّ لك قسماً، ولا أطيع لك أمراً، ولاذنن في بيتك بغير إذنك، ولأوطئن فراشك غيرك، فإذا فعلت ذلك من غير أن يعلمها حلّ له ما أخذ منها، وكانت تطليقة بغير طلاق يتبعها، فكانت بائناً بذلك، وكان خاطباً من

(١) انظر: الاستبصار ٣: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) انظر: المجلسي، مرآة العقول ٢١: ٢٣٤؛ والسبحاني، نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية الغراء: ٣٦٣، ٣٨٢؛ وروضة المتقين ٩: ١٣٩.

الخطّاب»[١].

وهذا الخبر يقع على عكس مفاد الخبر السابق، حيث يفيد كون الخلع طلاقاً بائناً، والخبر صحيح السند على المشهور، وفيه إبراهيم بن هاشم.

٤ـ خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خلع الرجل امرأته فهي واحدة بائنة، وهو خاطب من الخطّاب، ولا يحلّ له أن يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير أن يضربها وحتى تقول: لا أبرّ لك قسماً، ولا أغتسل لك من جنابة، ولأدخلنّ بيتك من تكره، ولأوطين فراشك، ولا أقيم حدود الله، فإذا كان هذا منها فقد طاب له ما أخذ منها»[٢].

والخبر من حيث السند غير تام؛ فإنّ فيه محمد بن الفضيل ولم يثبت توثيقه إن لم نقل بضعفه.

٥ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس يحلّ خلعها حتى تقول لزوجها»، ثم ذكر مثل ما ذكر أصحابه، ثم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وقد كان يرخص للنساء هو دون هذا، فإذا قالت لزوجها ذلك حلّ خلعها وحلّ لزوجها ما أخذ منها، وكانت على تطليقتين باقيتين، وكان الخلع تطليقة، ولا يكون الكلام إلا من عندها»، ثم قال: «لو كان الأمر إلينا لم يكن الطلاق إلا للعدّة»[٣].

وهذه الرواية تشبه خبر الحلبي المتقدّم، والسند هنا ضعيف بسهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته عندنا.

٦ـ صحيحة يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «الخلع إذا

---

(١) الكافي ٦: ١٤٠؛ والاستبصار ٣: ٣١٥ ـ ٣١٦؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) الكافي ٦: ١٤٠؛ والاستبصار ٣: ٣١٦؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٩٦.

(٣) الكافي ٦: ١٤١؛ والاستبصار ٣: ٣١٦؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٩٦.

قالت: لا أغتسل لك من جنابة، ولا أبرّ لك قسماً، ولأوطين فراشك من تكرهه، فإذا قالت له هذا حلّ له أن يخلعها، وحلّ له ما أخذ منها»[١].

هذه هي روايات المجموعة الأولى، وقد ظهر بوضوح أنها ليست في مقام بيان مقدار عوض الخلع، وإنما هي في مقام بيان هوية الخلع من جهة، ومورده وموجبه من جهة ثانية.

وعندما تجيز هذه الروايات للرجل ما أخذ من المرأة فهي ناظرة إلى تخصيص أدلّة حرمة الأخذ من المرأة والمركوزة في الذهن المتشرعي نتيجة وجود الآيات والروايات ذات صلة بأخذ ما أعطيت المرأة من قبل الرجل، ومعه يؤخذ بالقدر المتيقن من الدلالة هنا.

ويؤيّد ذلك خبر محمد بن مسلم (الرواية الثالثة)، فإنّ تعبير «حلّ له ما أخذ منها»، جاء ردّاً على قول السائل عن لسان المرأة: «وأنا أعطيك ما أخذت منك»، مما يعني الإشارة إلى هذا الأمر الذي يمثل الإشكالية الأساسية في الموضوع.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه المجموعة من الروايات تظهر فيها المرأة مستخدمةً لغة التهديد مع الرجل وأنه إذا لم يطلّقها فإنها سوف ترتكب الحرام، وقد لا نقول بتوقّف إجراء الخلع على نطق المرأة بهذه الكلمات، لكنّ سياق بيان الروايات يعطي إيماءً بأنّ المرأة تستخدم لغةً تهديدية، فإما أن يلتزم باختصاص طلاق الخلع بهذه الحال ـ كما سيأتي ـ فيكون أخصّ بكثير من مطلق الكراهية، أو يقال بأنّ هذه الروايات تحكي عن بعض موارد الخلع، فإذا استفيد الإطلاق من قوله: «ما أخذ منها»، فيكون على التقدير الثاني خاصّاً ببعض حالات الطلاق الخلعي لا جميعها.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

٢.٢.١. نصوص أخذ الرجل ما وجده عند المرأة

المجموعة الثانية: ما دلّ على حلّية أخذ الرجل ما وجده عند المرأة، مع التصريح بالمهر أو بما أعطاها وما هو أقلّ منه وأكثر، ولا أقلّ من الظهور المباشر في ذلك، وهذه الروايات هي:

١ـ صحيحة سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لا يجوز للرجل أن يأخذ من المختلعة حتى تتكلّم بهذا الكلام كلّه؟ فقال: «إذا قالت له: لا أطيع الله فيك حلّ له أن يأخذ منها ما وجد»[1].

إنّ ظاهر هذه الرواية أنّ له كلَّ ما وجد عندها، ومفهوم «ما وجد» يستوعب كلّ شيء، ولم تكن النساء فقيرات كلّهنّ حتى يقال بأنّ مراده ما وجد من بقايا ما أعطاها، لهذا يدّعى ظهور هذه الرواية في ما هو أزيد من المهر.

٢ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن المختلعة كيف يكون خلعها؟ فقال: «لا يحلّ خلعها حتى تقول: والله لا أبرّ لك قسماً، ولا أطيع لك أمراً، ولأوطينّ فراشك، ولأدخلنّ عليك بغير إذنك، فإذا هي قالت ذلك حلّ خلعها، وحلّ له ما أخذ من مهرها وما زاد..»[2].

فهذه الرواية صريحة في جواز أخذ ما زاد عن المهر، والتعبير بـ (ما أخذ) لا يضعنا أمام مفهوم رضاها، فالرواية ـ وغيرها ـ لم تقل: ما أعطته أو تراضيا عليه، وإنما عبّرت بـ (ما أخذ منها) الأعم ـ بحسب دلالته الأولية على الأقلّ ـ من الأخذ برضاها وعدمه. هذا، والرواية ضعيفة السند، حيث لم يذكر الطريق إلى أبي بصير، فتكون مرسلةً.

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٩٦ ـ ٩٧؛ والاستبصار ٣: ٣١٦.

(٢) تفسير العياشي ١: ١١٧.

٣ـ خبر زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «المبارأة يؤخذ منها دون الصداق، والمختلعة يؤخذ منها ما شاء (شئت) أو ما تراضيا عليه، من صداق أو أكثر، وإنما صارت المبارية يؤخذ منها دون الصداق، والمختلعة يؤخذ منها ما شاء؛ لأنّ المختلعة تعتدي في الكلام وتكلّم بما لا يحلّ لها»(١).

وهذه الرواية صريحة في التمييز بين المباراة والخلع، وأنه يجوز في الخلع ما زاد، نعم يبدو وجود ترديد بالأخذ منها ما شاء أو ما تراضيا عليه، وهو ترديد قد يكون ـ وهو الأرجح ـ من الراوي نفسه؛ لهذا نقتصر في الأخذ بالمقدار الموافق للقواعد حتى يحسم موضوع البحث.

والمهم في هذه الرواية تأكيدها ما قلناه سابقاً من أنّ ما تفعله المرأة يوحي بالعصيان والتمرّد والمواجهة غير الشرعية مع الزوج وكأنّ هذا الأخذ منها عقوبة، ومن الواضح أنّ الموضوع ليس موضوع كراهية، وإنما عنصر التمرّد غير الأخلاقي الذي تطرحه الزوجة في المقام.

وهناك العديد من الروايات الدالّة على ذلك، مثل مرسل ابن أبي عمير، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال في المختلعة: «إنها لا تحلّ له حتى تتوب من قولها الذي قالت له عند الخلع»(٢).

هذا، والرواية هنا من حيث السند صحيحة على المشهور، وفيها إبراهيم بن هاشم.

٤ـ صحيحة سماعة، قال: سألته عن المختلعة، فقال: «لا يحلّ لزوجها أن يخلعها

(١) الكافي ٦: ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٦: ١٤١.

حتى يقول: لا أبرّ لك قسماً، ولا أقيم حدود الله فيك، ولا أغتسل لك من جنابة، ولأوطئن فراشك، ولأدخلنّ بيتك من تكره، من غير أن تعلّم هذا ولا يتكلمونهم (يتكلّمون هم) وتكون هي التي تقول ذلك، فإذا هي اختلعت فهي بائن، وله أن يأخذ من مالها ما قدر عليه، وليس له أن يأخذ من المبارئة كلّ الذي أعطاها»(١).

والرواية واضحة في التمييز، لكنّ المقابلة مع البائن في أنه لا يجوز أن يؤخذ منها إلا ما هو أقلّ مما أعطاها، قد يعطي دلالةً في أنّ التعبير بـ «ما قدر عليه» إنما يقصد منه ما يبلغ حتى تمام ما أعطاها، مع تحمّل الجملة للدلالة على المطلق وما هو أزيد من ذلك.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية لا تقف عند حدود المهر حتى في المبارأة؛ لأنّ عنوان «كلّ الذي أعطاها» يشمل النفقة أو الهدايا أو غير ذلك، إلا إذا ادّعي الانصراف ـ بقرينة سائر الروايات ـ إلى المهر خاصّة.

ولعلّ الخبر الأول لسماعة وهذا الخبر يرجعان إلى خبر واحد، فيرتفع إشكال الإضمار، وإلا فالسند مشكل عندنا.

٥ـ خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يكون الخلع حتى تقول: لا أطيع لك أمراً، ولا أبرّ لك قسماً، ولا أقيم لك حداً، فخذ مني وطلّقني، فإذا قالت ذلك فقد حلّ له أن يخلعها بما تراضيا عليه، من قليل أو كثير، ولا يكون ذلك إلا عند سلطان، فإذا فعلت ذلك فهي أملك بنفسها من غير أن يسمّى طلاقاً»(٢).

فهذا الخبر ـ غير التام سنداً؛ لوجود موسى بن بكر المجهول الحال فيه ـ يرخّص

---

(١) المصدر نفسه ٦: ١٤٠؛ والاستبصار ٣: ٣١٥؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٩٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٨: ٩٨؛ والاستبصار ٣: ٣١٨.

للرجل في الخلع في حال تهديدها بالخروج عن جادّة الشريعة وتقديمها الفدية للطلاق، كما أنّه يقيّد بما إذا تراضيا على المقدار المدفوع مهما كان، لكنّ الإضافة الجديدة التي فيه أنّه جعل الخلع عند سلطان، ولعلّ هذا ما ينسجم مع تركيب الآية القرآنية المتقدّمة؛ حيث كان الخطاب فيها في بعض فقراته موجّهاً إلى فريق ثالث غير الزوجين يتوقّع أن يكون القاضي أو من يمثل المسلمين، وهذه الإضافة غير موجودة في سائر النصوص.

أضف إلى ذلك أنّ هذا الحديث يدلّ بوضوح على أنّ الخلع ليس طلاقاً، وإنما هو بينونة وفسخ بلا طلاق، وهو مخالفٌ لجملة من الروايات التي تقدّم بعضها.

٦ـ **خبر عبد الله بن سنان،** عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الخلع لا يكون إلا أن تقول المرأة لزوجها... فإذا قالت ذلك فقد حلّ له أن يأخذ منها جميع ما أعطاها، وكلّ ما قدر عليه مما تعطيه من مالها، فإذا تراضيا على ذلك طلّقها على طهر بشهود..»[1].

والخبر دالّ على الزائد مع قيد التراضي من الطرفين، لكنّه ضعيف السند؛ لعدم صحّة نسبة كتاب تفسير القمّي الذي بأيدينا إليه حتى لو وصل إلى الحر العاملي إلى علي بن إبراهيم على ما بحثناه مفصّلاً في محلّه؛ فإنّ جامع التفسير وراويه لم تثبت وثاقته أيضاً.

هذه هي المجموعة الدالّة على إمكانية أخذ الزائد عن المهر، وقد تبيّن أنّ ما صحّ منها هو الرواية الأولى (صحيحة سماعة) والرابعة (صحيحة سماعة الأخرى) على مبنى في ذلك، وباقي الروايات لم يثبت سنده عندنا، وإن صحّ الخبر الثالث (خبر

(١) تفسير القمي ١: ٧٥ ـ ٧٦.

زرارة) على المشهور، وما دلّت عليه الأخبار التامة السند عندي هنا يفيد جواز أخذ ما قدر أو ما وجد من مالها، وقد بينّا أنّ خبر سماعة الثاني يَحْتَمِل ـ بقرينة المقابلة ـ أخذ كل ما قدر مما أعطاها.

٣.٢.١. النصوص المنقولة عن بعض الخلفاء والصحابة

المجموعة الثالثة: الأخبار الواردة عن بعض الخلفاء والصحابة، وهي:

١ـ خبر كثيرة مولى سمرة: «أنّ امرأةً نشزت من زوجها في إمارة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فأمر بها إلى بيت كثير الزبل، فمكثت فيه ثلاثة أيام، ثم أخرجها، فقال لها: كيف رأيت؟ قالت: ما وجدت الراحة إلا في هذه الأيام، فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: اختلعها ولو من قرطها»[1].

فإنّ الخليفة يتحدّث عن الخلع ولو بحيث يؤخذ منها قرطها، كنايةً عن أخذ جميع أموالها منها.

٢ـ خبر نافع ـ مولى ابن عمر ـ عن مولاة لصفية بنت أبي عبيد، أنها اختلعت من زوجها بكلّ شيء، فلم ينكر ذلك ابن عمر[2].

والظاهر أنّ الأمر قد حصل بمرأى ومسمع من ابن عمر، ولعلّ الطرفين جاءا عند ابن عمر وأوقع الرجل الخلع عنده فلم يستنكر ابن عمر ذلك.

٣ـ خبر الربيع بنت معوذ، قالت: «كان بيني وبين ابن عمر كلام ـ وكان زوجها

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٣١٥؛ والصنعاني، المصنّف ٦: ٥٠٥؛ والكوفي، المصنّف ٤: ٩٣؛ وجامع البيان ٢: ٦٣٧ ـ ٦٣٨؛ وانظر: المدوّنة الكبرى ٢: ٣٤١؛ والمحلى ١٠: ٢٤٠.

(٢) البيهقي، معرفة السنن والآثار ٤: ٤٦٢، و٥: ٤٤٢؛ والاستذكار ٦: ٧٦؛ والتمهيد ٢٣: ٣٧١.

ـ قالت: فقلت له: لك كلّ شيء وفارقني، قال: قد فعلت، فأخذ والله كلّ فراشي، فجئت عثمان وهو محصور، فقال: الشرط أملك، خذ كل شيء حتى عِقَاص رأسها»[١].

فإنّ عثمان بن عفان أنفذ هذا الشرط وألزم بمقتضاه وجعله موجباً لتملّك الرجل كلّ مال المرأة، وفيه دلالة واضحة على ذلك.

٤ـ خبر عمر بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «يأخذ منها حتى قرطها»[٢]، وفي بعض المصادر في الهامش نقل ذلك عن عكرمة نفسه.

وهناك نصوص أخرى لكن منقولة عن بعض التابعين مثل إبراهيم النخعي، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب ـ على تفصيل بسيط عند الأخير ـ[٣].

فهذه النصوص تفيد ترخيص الصحابة بأخذ كلّ المال بلا تحديد بالمهر أو نحوه.

والاستدلال بهذه النصوص يكون عبر طريقين:

الأول: أن يقال بأنّ هؤلاء الصحابة لم يكونوا ليقولوا بهذا لو لم يكونوا سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ مقتضى أمانتهم وعدالتهم هو ذلك، فيستكشف من قولهم بذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذا الطريق في الاستدلال غير صحيح؛ إذ من المحتمل جداً أنّهم اجتهدوا في فهم الآية القرآنية الكريمة، ورأوا أنها بإطلاقها تفيد جواز أخذ الرجل ما يريد من المرأة، ولا يوجد دافع لهذا الاحتمال، واجتهادهم ليس بحجّة علينا، وقد بحثنا في

---

(١) المجموع ١٧: ٨؛ ونيل الأوطار ٧: ٤٠ ـ ٤١؛ وفتح الباري ٩: ٣٤٨؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٢٠٠؛ والصنعاني، المصنّف ٦: ٥٠٤؛ ومسند ابن الجعد: ٣٥٠؛ وجامع البيان ٢: ٦٣٩.

(٢) الصنعاني، المصنّف ٦: ٥٠٥؛ وجامع البيان ٢: ٦٣٩.

(٣) انظر: عمرو عبد المنعم سليم، الجامع في أحكام الطلاق وفقهه وأدلّته: ٢١١ ـ ٢١٢.

محلّه حجية سنّة الصحابي وتوصّلنا إلى عدم ثبوتها[١].

الثاني: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، من أنّ هذا الموقف من هؤلاء الصحابة لو كان غير مطابق للحقّ لأنكر عليهم صحابةٌ آخرون، ولما لم نسمع بهذا الإنكار عنى ذلك انعقاد إجماع الصحابة على ذلك، وإجماعهم حجّة[٢].

وقد أجاب هذا الباحث نفسه بأنّ إقرار سائر الصحابة على ذلك قد يكون من باب إقرارهم باجتهاد الحاكم أو القاضي، فإنّ له ذلك في بعض الحالات المعيّنة التي يرى المصلحة فيها كما لو كانت الزوجة متعسّفةً أو نحو ذلك[٣]، فليس السكوت إقراراً للحكم بعنوان الأولي.

بل يمكننا القول ـ إضافةً إلى هذا الجواب ـ بأنّ إحراز اطّلاع عامة الصحابة على ذلك مشكلٌ، لاسيما في عصر الخليفة عثمان بن عفان، حيث تفرّق الكثير من الصحابة في الأمصار والبلدان، فكيف نعرف أنهم جميعاً أقرّوا بحكمٍ قضائي جزئي وموردي؟!

وعليه، فهذه النصوص لو ثبتت تاريخياً لا تفيد ـ على أبعد تقدير ـ سوى اجتهادات لا تلزم المتأخرين في شيء.

٤.٢.١. نصوص عدم جواز أخذ الزيادة

المجموعة الرابعة: ما دلّ على عدم جواز أخذ الزيادة، وهي عدّة نصوص:

١ـ ما رواه أبو الزبير محمد بن مسلم الأسدي، من أنّ ثابت بن قيس بن شماس

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

(٢) عامر سعيد الزيباري، أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية: ١٧٠.

(٣) المصدر نفسه.

كانت عنده بنت عبد الله بن أبي سلول، وكان أصدقها حديقة، فقال النبيﷺ: «أتردّين عليه حديقته التي أعطاك؟» قالت: نعم وزيادة، فقال النبيﷺ: «أما الزيادة فلا ولكن حديقته»، قالت: نعم، فأخذها له وخلّى سبيلها، فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس، قال: قد قبلت قضاء رسول الله[1].

فهذا الخبر دالّ على عدم قبول النبيﷺ بالزيادة عن الحديقة التي هي صداق هذه المرأة.

لكن يناقش أولاً: إنّ هذا الخبر مرسلٌ من حيث السند؛ لأنّ أبا الزبير هو محمد بن مسلم بن تدرس القرشي الأسدي المكّي مولى حكيم بن حزام، وقد توفي عام ١٢٨هـ أو قبل عام ١٢٦هـ[2]، ولم يكن من الصحابة ولا يُدرى عمّن أخذ هذا الحديث، فيكون الخبر مرسلاً حتى لو قيل بعدالة جميع الصحابة؛ لاحتمال أخذه عمّن أخذه عن الصحابة، فلم يصحّ السند حتى يعتمد على هذا الخبر.

ثانياً: لو غضضنا الطرف عن إشكالية الثبوت الصدوري، لا يحرز أنّ الرسولﷺ قد حال دون الزيادة نتيجة موقف شرعي؛ لأنه كان في مقام القضاء، ولعلّه رأى أنه لا مصلحة في الزيادة عن مقدار الصداق، ونظراً لولايته قام بتخلية سبيلها رافضاً أن تقدّم المزيد، وأين هذا من وجود حكم شرعي أوّلي في الموضوع؟!

ثالثاً: إنّ هذا الخبر بهذه الصيغة لا يظهر منه بشكل حاسم كونه بياناً لطلاق خلعي؛ إذ لم تبيّن الرواية كراهة المرأة لزوجها أو خوفها من عدم إقامة حدود الله

(١) راجع: الصنعاني، المصنّف ٦: ٥٠٢ ـ ٥٠٣؛ ونيل الأوطار ٧: ٣٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٧: ٣١٤؛ وسنن الدارقطني ٣: ١٧٨؛ ونصب الراية ٣: ٥٠٠؛ والسيوطي، الدرّ المنثور ١: ٢٨١.

(٢) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٤١٠.

تعالى فيه، فلعلّ الطلاق كان قضائياً من الرسولﷺ أو ربما كان فسخاً منهﷺ؛ نظراً لولايته على المسلمين بنفوسهم وأرواحهم، ولم يكن خلعاً أساساً.

نعم، بقرينة رواية ابن جريج ـ مرسلاً ـ خبر نزول الآية بزوجة ثابت بن قيس، وما سيأتي أيضاً، يمكن فهم هذا الخبر بأنه في سياق الطلاق الخلعي وأنّ الصيغة التي قدّمها أبو الزبير أو غيره لم تكن مكتملة من حيث نقل تمام حيثيات الحدث، لاسيما وأنّ ابن جريح قد وقع في سند هذا الخبر أيضاً، بصرف النظر عما أسلفناه في الآية الكريمة.

٢ـ خبر ابن عباس: أنّ جميلة بنت سلول أتت النبيﷺ فقالت: والله ما أعتب على ثابت في دين ولا خلق، ولكنّي أكره الكفر في الإسلام. لا أطيقه بغضاً. فقال لها النبيﷺ: «أتردّين عليه حديقته»؟ قالت: نعم. فأمره رسول اللهﷺ أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد[١]. وقد وردت هذه القصّة في صحيح البخاري وغيره بلا حديث عن الزيادة[٢].

وقد يناقش هذا الخبر من جهات:

أولاً: بما ذكره السيد المرتضى، من أنّ الزوج في هذه الرواية هو الذي لم يطلب أكثر من الحديقة، فلذلك لم يجز له أن يأخذ ما زاد عنها[٣].

ويجاب بأنه لا يوجد مؤشر في الحديث على أنّ الرجل لم يرضَ بالزائد، بل الحديث يفيد أنّ النبي هو الذي حال دون الزيادة، وهذا ما تدعمه رواية أبو الزبير

---

(١) سنن ابن ماجة ١: ٦٦٣؛ والمعجم الكبير ١١: ٢٤٦.

(٢) راجع: مسند أحمد ٤: ٣؛ وصحيح البخاري ٦: ١٧٠؛ وسنن النسائي ٦: ١٦٩؛ ومجمع الزوائد ٥: ٤ و...

(٣) الناصريات: ٣٥٤.

المتقدّمة، ولا أقلّ من أنّ ما ذكره المرتضى لا شاهد عليه من الكلام.

ثانياً: بما ذكره بعضهم من إرسال الحديث[1]، فيكون ضعيف السند. ولم يظهر لي وجه الإرسال في الحديث.

نعم، هذا الخبر فيه أزهر بن مروان (٢٤٣هـ)، حيث لم يوثقه إلا ابن حبان وبعض المتأخّرين[2]، ومثل هذا لا يفيد عندي توثيقاً.

ثالثاً: لقد تضاربت الروايات واختلفت في قصّة زوجة ثابت بن قيس وتفاصيل أحداث طلاقها وما جرى فيه، كما رأينا، فبعضها يفيد حضور ثابت، وبعضها عدم حضوره، وبعضها يفيد مجيؤها إلى النبي وبعضها مجيء أخيها، وبعضها أنه جيد ولكن تكرهه وبعضها أنّه ضربها، ومن هنا لا نأخذ بهذه الزيادة الموجودة في الحديث للشك في أمرها.

ولعلّ الشيء المشترك أنّ النبي عرض عليها التخلّي عن الحديقة التي لثابت ففعلت فوقع الطلاق على هذا الأساس، فالأصحّ عدم الأخذ بهذه الزيادة.

وبهذا ظهر أنه لا يوجد ما يدلّ على النهي عن أخذ الزيادة من المرأة المختلعة.

ومن هذا كلّه، نستنتج أن نصوص الأحاديث والروايات لا يوجد فيها ما يمنع الأخذ بالزيادة، بل فيها ما هو دالّ على جواز أخذ الزيادة، ومنه ما هو صحيح السند، فما ذكره المشهور تامّ ـ حتى الآن ـ على مستوى ما تقتضيه الروايات في المقام وفقاً لحجية خبر الثقة.

٢ـ القول المختار (تصوّرات جديدة في حقيقة الخلع وفديته)

والذي يمكن أن يفهم بملاحظة نصوص الكتاب والسنّة، ما يلي:

---

(١) انظر: الزيباري، أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية: ١٧٢.

(٢) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢: ٣٣٠ ـ ٣٣١ (مع الهامش).

١ـ لا يوجد في الكتاب والسنّة الصحيحة مفهوم مطلق كراهة الزوجة بوصفه مقوّماً للخلع، وإنما الذي يظهر:

أ ـ من الكتاب، هو وصول الزوجين إلى حالة لا يقدران معها ـ لأيّ سببٍ كان ـ على مراعاة القواعد الشرعيّة في العلاقة الزوجيّة وضبط علاقاتهما الأخلاقيّة خارج إطار الأسرة، فهذا هو الخُلع ـ لو أصرّينا على الحفاظ على التسمية ـ في القرآن الكريم.

ب ـ وأمّا السنّة الصحيحة، فيظهر منها أنّ عدم إقامة حدود الله تعالى هو المعيار والمفصل في هذا الموضوع، وحيث إنه في الغالب يكون عن كراهة فقد لوحظت الكراهة في بعض النصوص القليلة، أو يقال: إنّ المأخوذ في الخلع كراهة خاصّة بمعنى كراهة البقاء على علقة الزوجية وإبراز هذه الكراهة (أو وصولها) لتصل حداً تبلغ شُرُف الحرام والتهديد به، وهذا هو ما يظهر من حقيقة الخلع في التشريع الإسلامي وهو أن يبلغ الحال بالمرأة أنّها لو ظلّت على علاقة الزوجيّة لوقعت في الحرام الكبير من الزنا وهتك حقوق الزوجية ونحو ذلك، بحيث يفهم ذلك إدانةً للمرأة وتمرّداً منها بغير حقّ، فهذا هو القدر المتيقّن من مجموع النصوص والذي يمكن الوثوق بصدروه. ومعه فيكون في السنّة مطلبٌ إضافي على ما توصّلنا إليه في البحث الكتابي. هذا هو مقدار فهمي في حقيقة الخلع في الكتاب والسنّة، على خلاف ما تمّ التعارف عليه[1] من تفسير الخلع في كلمات غير واحدٍ من الفقهاء المسلمين[2]. ولعلّه لذلك سمّي خلعاً فكأنّ الرجل يخلعها في إشارة إلى ارتكابها

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ٢٥: ٥٧٦ ـ ٥٨٠؛ وجواهر الكلام ٣٣: ٤١ ـ ٤٤.

(٢) يفهم من بعض الفقهاء الميل إلى أخذ مسألة خوف الوقوع في الحرام، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٠٥؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ١٠: ٤٧٤؛ والروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٣٣٦؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٣٤٧؛

شيئاً يستحق النبذ والتقريع.

ومن هنا أيضاً ذهب بعضٌ إلى عدم وقوع الخلع لو كانت كراهية الزوجة لزوجها ناشئةً عن ظلمه المتعمّد لإجبارها على التنازل عن المهر، فإنّ هذه الحال تساعد بنحو التأييد على تحميل المرأة مسؤولية الحدث الذي ينتهي بطلاق الخلع.

٢ـ لا يجوز للرجل أذية زوجته وإكراهها على التنازل عن حقّها في المهر وعضلها لذلك، فهو أمرٌ منهي عنه في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**وَلا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**﴾ (النساء: ١٩).

٣ـ يفهم من بعض الروايات أنّ هذا الأخذ للزائد منها جاء عقوبةً على اعتدائها بالكلام وتهديدها بالخروج عن الشرع وهدم كلّ معايير حُسن العلاقة الزوجية، وهذا معناه أنّ الزوج ما دام غير مضرّ بها وكان صالحاً معها لكنها مع ذلك تمرّدت بهذا المستوى من التمرّد حقّ له أخذ مهره؛ لإخلالها بما اتفقا عليه في عقد الزواج مع عدم ثبوت حقّ الطلاق لها ـ حسب الفرض ـ في الشريعة الإسلامية، بل حقّ له أن يحتفظ بحقّه في الإبقاء عليها حتى لو دفعت مهرها، بحيث يمكنه أن يرضى عند ارتفاع المبلغ المدفوع، وأخذ الزائد خاصّ بهذه الحال ولم يثبت جوازه فيما هو أزيد.

٤ـ لا يفهم من الروايات المساومة في الطلاق الخلعي على دفع مبالغ زائدة، بمعنى أن يقول الرجل: لا أطلقك إلا أن تدفعي لي كذا وكذا مما زاد عن المهر، وإنما الموجود فيها أنّ له أن لا يطلّق وفقاً للقواعد العامة في باب الطلاق، ما لم يطرأ شيء يغيّر من وجهة نظره، نعم مقتضى الأصل جواز هذه المساومة.

٥ـ هذا الكلام كلّه مبنيٌّ على ثبوت الحقّ للرجل في الطلاق وعدمه في حالة

وفضل الله، فقه الشريعة ٣: ٥٧٩؛ ونحن نميل إلى هذا الرأي؛ وراجع: مرآة العقول ٢١: ٢٣٥.

المرأة التي تهدّد بفعل الحرام، أما لو بني على وجوب الطلاق عليه لو بلغت الزوجة هذه الحال، كما يفهم من كلمات بعض الفقهاء[١]، ولو استناداً إلى قانون وجوب النهي عن المنكر الشامل لرفع المنكر ودفعه، إلى جانب الارتكاز العقلائي في باب العقود التي منها النكاح[٢]، ففي هذه الحال يلزمه الطلاق وله أخذ حقّه في المهر اعتماداً على الروايات التي ظاهرها أنه يحلّ له ما أخذ منها دون تقييد برضاها، بل ظاهر الروايات أنّ هذا مفروغ منه في أنّ المرأة تعطيه، لاسيما إذا تمّ الالتزام بأنّ الخلع فسخ وليس بطلاق. أما ما زاد على المهر فإن رضيت جاز؛ للنصوص المتقدّمة لاسيما التي أخذت قيد الرضا والتراضي مثل خبر عبد الله بن سنان (رقم ٦ من المجموعة الثانية) وخبر زرارة (رقم ٥ من المجموعة الثانية)، وأما إذا لم ترضَ المرأة بدفع العوض المذكور لم تكن آثمة؛ لعدم وجود دليل يثبت وجوب دفعه عليها، وعلى تقدير عدم الدفع يظلّ وجوب طلاق الخلع عليه سارياً؛ لتحقّق ملاك الأدلّة التي أوجبته، فيجب عليه الخُلع حينئذٍ بوصفه ـ على الأقلّ ـ تكليفاً شرعياً لا حقّاً من حقوق الزوجية.

ولو عصى حتى دفعت المهر وأزيد وقع خلعاً وكان المال حلالاً، بل يمكن الترقّي لإجراء عين هذا الكلام في المهر نفسه حيث لا يجب دفعه؛ لأنّ ظاهر الروايات الصحيحة السند أو شبه الصحيحة حليّة أخذه المهر لا وجوب دفعها له، كذلك الحال في الآية الكريمة التي ظاهرها نفي الجناح عن الذي تفتديه المرأة لا بيان وجوب الفدية عليها، وإنما ذكرت الفدية بوصفها مرغباً في الطلاق من طرفها

---

(١) انظر: الطوسي، النهاية: ٥٢٩.

(٢) يوسف الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ١٢٩ ـ ١٣٥، نشر مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حب الله.

حيث لا تملك حقّ الطلاق.

وما يقال من أنّه يضيع عليه المهر على هذا التقدير مع عدم رغبته في الطلاق مردود، بأنّ المهر قد أخذ ما يقابله من الحياة الزوجية ومقاربة المرأة، ولو لم يكن دخول كان له أخذ نصف المهر بعد فرض الخلع طلاقاً، فيكون مشمولاً لما دلّ على تعيّن نصف المهر بعد عدم الدخول. نعم، لو لم تدفع المهر وطلّق لا يكون خلعياً بل رجعياً.

تجديد الفكر الديني

سؤال المشروعية

مدخل

لا تكاد تحصى ألوان الخطاب التي مرّت بها الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمان، فمن خطاب النهضة مع الأفغاني (١٨٩٧م) وعبده (١٩٠٥م)، إلى الخطاب السلفي الاجتهادي مع محمد رشيد رضا (١٩٣٥م)، إلى السلفية الجهادية القطبية، إلى الخطاب الثوري الإيراني، إلى الخطاب النقدي المعرفي الجديد.. أشكال من التجارب والإرهاصات والمخاضات التي تحكي عن ولادة كبرى تحضّرها قوانين التاريخ والاجتماع لعالمنا المسلم.

ومن بين ألوان الخطاب، خطاب التجديد الذي ظهر ـ فيما يبدو ـ منذ بداية القرن الماضي أو خمسينياته على رأيين في ذلك، وحال هذا الخطاب كحال سائر المفردات التي ظهرت في القرنين الأخيرين هو الالتباس والغموض، ففريق أخذ بالمفهوم مفسّراً له بتفسيرات عدّة، فيما رفضه فريق آخر، حذراً منه متوجساً تسكنه إزاءه الهواجس والمخاوف، فربط بالنهضة والتقدّم هنا فيما ربط بالبدعة والابتداع والاغتراب هناك، وبينما قبلته أغلب المعاهد والجامعات العلمية الجديدة بدعم من الدول العلمانية والقومية، ظلّت المؤسّسة الدينية ـ في الغالب ـ حذرةً منه أو رافضة له بشدّة، حتى ظهرت فكرة أنّ الإسلام إلهي لا يجدّد ولا يتجدد؛ وجاءت مقولة جاهليّة القرن العشرين مع سيد قطب (١٩٦٦م) في (معالم في الطريق) و (الإسلام

ومشكلات الحضارة) لترفض تطوير الدراسات الإسلامية واجتراح الفقه الإسلامي لقوانين تواكب العصر، وتستبدل ذلك بأوالية أخرى هي أسلمة المجتمع الذي عاد إلى الجاهلية؛ من هنا من الضروري ـ بدايةً ـ تحليل المفهوم باختصار شديد، أو لا أقلّ ما نقصده نحن من هذا المفهوم حتى لا نتوه في زواقب المصطلحات وأزقتها؛ تمهيداً للحديث عن المشروعية، وإلا فهذه الوريقات ليست معقودة لهذا الموضوع.

وقبل ذلك، نؤكّد أنّنا لن نتطرّق لأيّ دراسة تاريخية توصيفية أو نقدية أو.. لمدارس التجديد وحركاته، وإن كنّا نعتقد بأنّ النقد لها صار ضرورةً أيضاً؛ لإخراجها من النرجسية المَرَضية التي تعيشها على مستوى بعض مدارسها وتوجهاتها، لكنّ هذه الورقة لن تتناول إلا الدائرة التي حدّدت لها، إن شاء الله.

ما هو التجديد في الفكر الإسلامي؟ هل التجديد في المنهج أم في المضمون؟

التجديد ـ فيما نفهمه ـ محاولة جادّة لإضفاء عناصر لم تكن موجودة من قبل على كيان كان وما يزال له وجود، وبهذه الطريقة يكون هذا الكيان قد جدّد، سواء حصل التجديد في حذف بعض عناصر الكيان السابق أم في إضافة عناصر أخرى جديدة، أم في إعادة ترتيب العناصر نفسها، وسواء كان ذلك في الشكل أم المضمون أم في المنهج الذي يحكم مجمل العناصر أو الوصول إليها.. لكن لا يحصل التجديد بإحداث كيان جديد محلّ الكيان القائم القديم، وإذا حصل فهذا ليس تجديداً في ذلك الكيان وإنما استبدال واستعاضة، فتجديد الفقه الإسلامي ـ مثلاً ـ شيء والإتيان بفقه جديد، لا متجدّد، شيء آخر.

هذا هو تعريفنا للتجديد، وهو تعريف بسيط يستبطن أو يقوم على:

أ ـ افتراض وجود نقص أو خلل ما في القديم، لهذا انطلقنا لإجراء تعديل عليه أو استبدال؛ فلا معنى للتجديد عندما لا يكون هناك نقص في الوضع القائم، ولن يجدّد من لا يستشعر هذا النقص؛ من هنا فالدخول في خطاب التجديد يعني مسبقاً سقوط هيمنة التراث وهيبته، والشعور بالندّية معه، وهذه أولى الأثافي التي يقوم عليها التجديد.

ب ـ عدم قدسية (التجديد) بوصفه مضموناً، لأن مجرّد كون الشيء جديداً لا يعني صوابه أو تعاليه عن النقد، فالحديث عن التجديد يستدعي التجديد دائماً، على حدّ تعبير بعض الباحثين[(١)]، إضافة إلى لا تناهي التجديد؛ فتجديدنا اليوم ليس بالضرورة تجديداً لأبناء المستقبل؛ ولهذا كلّه لا يمكن اعتبار التجديد مدرسة واحدة؛ فهناك مدارس تجديدية لا يصحّ محاكمتها محاكمة واحدة، ولهذا نجد تجديديين مختلفين كاليسار الإسلامي وإسلامية المعرفة والإسلامية العالمية الثانية والإسلاميون التقدّميون وغيرهم.

على هذا الأساس، تولد ثانية الأثافي، وهي التحرّر من الاستلاب الفكري للمرجعيات الجديدة، سواء كانت غربية أم شرقية أم محليّة، فليس في التجديد مرجعية مقدّسة تتعالى عن النقد والمساءلة، إلا ما سوف تجري الإشارة إليه قريباً بعون الله.

ج ـ إنّ التجديد مشروع يركّز على فهمنا الديني وقراءتنا له وليس على الدين

---

(١) زكي الميلاد، الإسلام والتجديد، كيف يتجدّد الفكر الإسلامي؟: ١٤، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م.

نفسه، فالدّين فوق أن يتجدّد إلا في مساحات محدودة قبل فيها الدّين نفسه ـ إيماناً بالدينامية اللازمة ـ بحدوث تحوّلات فيه نفسه، وما دام التجديد في القراءة فلا ضير ولا حرج، حتى نخاف من هذا المصطلح كما فعل الدكتور محمد البهي وآخرون، ليستبدله بمصطلح الإصلاح الديني مقدّماً تفسيراً خاصّاً لهذا المصطلح أيضاً لا يتصل بموضوعنا هنا؛ لأنّه لا يجعل الفكر الديني مادّة الإصلاح، وإنّما يجعله المصلِح لا المصلَح(١).

هذه هي ثالثة الأثافي التي يقوم عليها التجديد، وهي المجال التداولي له، تجديد تحت مظلّة النص وليس فوقه، نعم تجديدٌ قبله وبعده، لكن ليس فوقه، قبله لإثباته وتحديد منهاجيات التعامل معه، كما في أصول الفقه الإسلامي ومجموعة من موضوعات علم الكلام وموضوعات الحديث الشريف، وبعده في آليات تنشيطه في الزمان والمكان وكيفيات توظيفه والتعامل بين عناصره المتواشجة.

د ـ إن التجديد لا يتخذ شكلاً واحداً، وإنّما تتعدّد أشكاله:

١ ـ تغيير في المنهج المعرفي الذي يحكم فهم الدين.

٢ ـ حذف جزئي لبعض عناصر النظام القديم؛ فهدم بعض المفاهيم المنسوبة إلى الدين قد يكون تجديداً حتى لو لم أقدّم بدائل، وأحياناً لا أكون مجدّداً إذا لم أقدّم البديل واكتفيت بالنقد.

٣ ـ إضافة عناصر جديدة، بصرف النظر عن حصول تعويض في العناصر السابقة.

٤ ـ إعادة هيكلة العناصر السابقة نفسها.

---

(١) انظر، محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ٤٢١ ـ ٤٢٢، دار الفكر، ط٧، ١٩٩١م.

إلى أن نصل إلى التغييرات الشكلانية للخطاب الديني.

أمّا الاستبدال الراديكالي التام للمنظومة القديمة بمنظومة جديدة، وهذا هو التجديد بالحدّ الأعلى، فهو تجديد في الواقع وليس تجديداً في المستبدَل، لهذا كان من حقّ دعاة التجديد في الدين أن يطالبوا بتجديد لا يكون على حساب الدين وإنّما له، بتجديد لا يحدث قطيعة مع الدين والتراث وإنما تواصل واتصال، بتجديد لا يعني ـ كما يقول العلامة فضل الله وآخرون ـ إسقاط القديم كلّه واستبداله بفكر جديد لا علاقة له به ليكون ذلك خروجاً من الإسلام ومصادر الشريعة إلى غيره[1]، بتجديد لا يسوق إلى الاستلاب وإنّما إلى الوجود والتحقّق، بتجديد لا يعيش عقدة الأب ليقتله بل يهتم بالنص كما يقول العلامة الأمين[2]، بتجديد لا يستخدم الدين لنقض الدين والإطاحة به، كما هي حالة تيّار لا يستهان به في الساحة العربية والإسلامية ظهر بشكل بارز وواضح بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وربما مثّلت بعض شخصياته بقايا اليسار القديم، وأخيراً بتجديد لا يخلط ـ حسب تعبير محمد عمارة ـ بين التنوير والتزوير، وإن كنّا نختلف مع عمارة في بعض مصاديق التنوير والتزوير[3].

---

(١) محمد حسين فضل الله، الأصالة والتجديد، مجلة المنهاج، ع٢: ٦٥، ٦٩ ـ ٧٠، بيروت، صيف، ١٩٩٦م؛ وله أيضاً: حوار (الاجتهاد وإمكانيات التجديد) ضمن سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، زينب شوربا، نحو فهم معاصر للاجتهاد: ٦٣، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٥، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

(٢) محمد حسن الأمين، الحداثة والتراث وإشكاليّات التجديد (حوار)، مجلة الحياة الطيبة، ع٥: ١٦ ـ ١٧، ١٩، شتاء، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط١، ١٩٩٥م.

من هنا، فاستغلال مفهوم التجديد من جانب تيارات نلتقي أو لا نلتقي معها، بل شعورنا بخيبة أمل من بعض الممارسات الفكرية والعملية المحسوبة على حركة تجديد الفكر الإسلامي، لا يفرض علينا التخلّي عن المصطلح دوماً ما دام مصطلحاً منطقياً غير ملتبس في نفسه، بل قد أشارك بعض الباحثين في أنّنا لسنا بحاجة ماسّة إلى خوض مجال التعريف في هذا الموضوع؛ لإمكانية اكتشافه دون القبض عليه[1]، فعلى نقّاد بعض مظاهر التجديد أن يميّزوا بين مدارسه واتجاهاته، وإذا كان المصطلح بات يشكل أزمة فليس لأنّه يستبطنها على الدوام، لأنّ مشكلتنا على غير صعيد ليست في المادة التي نختلف حولها وإنما في طريقة الاختلاف، ونحن لا نجد مصطلح التجديد ملتبساً في نفسه، على خلاف مصطلح التحديث الذي ترافقه مقولة الحداثة ذات المنشأ والتاريخ الغربيّين.

من هذا كلّه، نتحفّظ على تعريف احميدة النيفر للتجديد، بوصفه رفض التقليد التحديثي والتراثي، فرفض التقليد ليس جزءاً من بنية التجديد وإنّما هو الأساس الذي يقوم عليه التجديد نفسه، كما ألمحنا، كما نتحفظ على حصر بعض الباحثين التجديد بالمجال المنهجي[2]، فإنّ المنهج وإن كان أهم نواحي التجديد الذي تحتاجه الأمّة اليوم، لكنّ هذا لا يلغي صفة التجديد عن المحاولات التي تطال جزئيات أو محاور أو ملفات خاصّة في الفكر الديني، كذلك نتحفظ على التفسير الذي قدّمه

---

(١) مجموعة من الباحثين، خطاب التجديد الإسلامي.. الأزمنة والأسئلة: ١٠٩ ـ ١١٠، مقال: الحداثة وأزمة مؤسّسات التعليم الإسلامية.. تجديد الفكر الإسلامي مدخلاً للإصلاح التعليمي (أنور أبو طه)، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: عبد الجبار الرفاعي، محمد عبده ومحمد إقبال، رؤيتان في تحديث التفكير الديني، مجلة التسامح، ع١٥: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، صيف ٢٠٠٦م؛ وزكي الميلاد، الإسلام والتجديد، كيف يتجدّد الفكر الإسلامي؟: ٢٤٢، ٢٤٤.

باحثون آخرون للتجديد من أنّه البحث عما هو جديد لكي نلبّس به الفكر الإسلامي عبر محاولات التوفيق التي تحافظ على إبقاء الجهاز المعرفي المعتمد عليه من قبل[١]؛ وسبب تحفظنا أنّ تجديد شيء ما لا يعني التلبيس دوماً، حتى لو فعل ذلك بعض التجديديين، فالتجديد كما سوف نرى سنّة كونية، ولكن الذي يحصل تحوّلات جادّة في المجدَّد يتقدّمها نقد وإصلاح.

التجديد بين المشروعية والضرورة، هل التجديد ضرورة أم خيار؟

رغم الاعتقاد بأنّ مشروع التجديد والإصلاح لن يكتب له ـ في مناخه ـ النجاح إلا بتحقيق مشروعيّته الداخلية والخارجية الموضوعية، لكنّني أعتقد أنّه من تضييع الوقت أن نتحدث ـ كما كان سؤال النهضة في نهايات وبدايات القرنين التاسع عشر والعشرين ـ عن مشروعية التجديد فقط؛ لأن المشروعية هنا تساوي الضرورة، فنحن أمام ضرورة التجديد وليس مشروعيته فحسب، وإذا كان المستنيرون في الأمة يواجهون سؤال مشروعية التجديد والاستنارة، فهذا لا يعني تموضعنا اليوم في سؤال المشروعية؛ لأنّ هناك فرقاً بين التموضع في ذاته بحسب معطيات الواقع، وبين التموضع بحسب وضعية الطرف الآخر المختلف معي، فأنا اليوم أواجه سؤال المشروعية أمام الذين لا يؤمنون في الأمة بشرعية التنوير الإسلامي، لكنّ واقع الأمة ـ بصرف النظر عن السجال الذي يقع بيني وبين الطرف الآخر ـ يطالبني بسؤال الضرورة الملحّة، وبقدر ما أطالب بالجواب عن سؤال المشروعية الذي طرحه عليّ نقاد التنوير، بقدر ما يلحّ الواقع عليّ بسؤال الضرورة، والمطلوب من النهضويين أن يبلوروا هم قضايا الواقع ويلقوا الأفكار والمقولات التي تشغل

(١) يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع: ٧، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

الفريق المتحفظ في الأمة، بدل أن يظلّوا مشغولين بما يثيره أمامهم هذا الفريق على الدوام، فهو ينتج الإشكاليات وهم يبحثون عن حلّ لها، ومن هذه الإشكاليات ـ في تقديري ـ إشكالية مشروعية التجديد.

لكن، لأن التنوير أمامنا وليس خلفنا عكس الأوروبيين، لابد من العمل عليه، والاشتغال به، ليعيش مثقفنا واقع أمّته، بدل أن يتعالى عنه ويرى ما هو أمام أمته خلفَه، فيهجر الأمّة وتهجره، وهي مشكلة الكثير من مثقفينا المخمليين الذين يتطهرون على الدوام من واقع أمّتهم، ويخاطبون مجتمعات ما قبل الحداثة بلغة ما بعد الحداثة!! فتحديد أين نحن.. قضية ضرورية، ولا يهمّني فقط أين أوروبا اليوم، كما يقول هاشم صالح(١).

والذي يدفع إلى تأكيد مشروعية التجديد وضرورته معاً توليفة متشابكة متواشجة من المسوّغات والأوضاع، يجب رصدها للوصول إلى النتيجة هنا، ويمكن التركيز على الدوالّ التالية:

١ـ التجديد وظاهرة الانكفاء الحضاري؛ معركة الرأي بين الإحيائية والنقدية

الدافع الأوّل للتجديد ومنبع ضرورته هو إعادة التموضع الحضاري للأمة الإسلامية، هذا السبب هو أكبر الأسباب الملزمة بالتجديد في واقع الأمة، ونعني به أنّ الأمّة الإسلامية سلّمت دفة الحضارة إلى غيرها، وأخذت أمم أخرى ـ الأوروبيون ـ بأسباب الحضارة والتقدّم، وأدّى ذلك إلى تغيّر وضعية المسلمين في العالم، فتراجع موقعهم الحضاري والعلمي تراجعاً ملحوظاً، حتى غدت أغلب

(١) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: ٢٠٣، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

دول العالم الإسلامي اليوم ـ ضمن التصنيف الجديد ـ في العالم الثالث، ومنيت الأمّة بجرح نرجسي كبير، لتغيب في موت دماغي نجد معه قلوباً في الأمّة تنبض بالحماس والعاطفة والصدق، فيما كثير من العقول ميتة موتاً سريرياً هذه المرّة.

خسارة العالم الإسلامي موقع الريادة الحضارية وتقدّم الأوروبيين صار يستدعي تجديداً في الفكر الديني الإسلامي وغير الديني أيضاً؛ إذ من المنطقي توجيه السؤال الذي طالما وجّه إلى رجال النهضة المسلمين حول سبب تراجع الأمة المسلمة وتقدّم أمم أخرى؛ فقد كانت أوروبا تعيش في عصور الظلام عندما أمسكت براية التقدّم فيما كان المسلمون يعيشون تراكماً هائلاً في التجربة والعلم والتقدّم لكنّهم تركوا الراية لغيرهم!!

إنّ إعادة دراسة هذا الأمر يعني ـ بكلمة بسيطة ـ نقداً للفكر والواقع اللذين أدّيا إلى تدهور حال المسلمين حضارياً، وخسارتهم التفوّق الحضاري والعلمي، لا ينبغي لأحد يريد أن يحكّم المنطق في عمله أن يحول دون توجيه سيول من النقد للتجربة الإسلامية التاريخية وللمنظومات التي قدّمتها وأدّت بها إلى ما وصلت إليه، دون أن نبخسها حقّها في المنجزات الكبرى التي قدّمتها للإنسانية جمعاء.

عند هذه النقطة، يفترق التجديديون الإصلاحيّون عن رجال الإحياء الإسلامي، فروّاد الإحياء يميلون في العادة إلى تحميل مسؤولية ما حصل لسببين مترابطين: أحدهما غياب مفاهيم دينية أعاق استمرار التقدّم الإسلامي، ومن هنا كان حديثهم عن الفرائض الغائبة، عن الجهاد وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و.. وثانيهما تقصير المسلمين وحصول خطأ في التطبيق وليس في النظرية، لتظهر ـ على أساس ذلك ـ مقولة تجديد في المسلمين لا في الإسلام، كما أطلقها

أمثال عمر فروخ[1]، وبذلك يتمّ النأي بالنظرية عن أن ينالها أي تجديد نظر وإعادة قراءة، هذا كلّه إلى جانب منطق المؤامرة الحاضر على الدوام في أدبياتنا الأخيرة، والمشكّل لوعي دسائسي للتاريخ يحمّل الآخر مسؤولية كل ما حصل أو كثير مما حصل أو يحصل لنا.

والذي نجده أنّ الحق مع الفريقين معاً، فهناك جزء من أسباب النكسة الإسلامية يرجع إلى ما رآه الإحيائيون، لكن من الصعب تفسير كلّ ظواهر التراجع الإسلامي بمنطقٍ من هذا النوع، لاسيما عندما تكون العلاقة بين التطبيق والنظرية بمثابة العلاقة بين الواقع وتبريره من جهة وبين النظرية وتطبيقها من جهة أخرى؛ فعندما يولد علم الكلام الإسلامي من رحم الانقسامات السياسية في الأمّة منذ قضية الخلافة، ثم يعيد هذا العلم بنفسه تكوين الوعي الإسلامي في المرحلة اللاحقة، فإنّ المسؤولية هنا تقع على التشرذم الإسلامي ـ وهذه مشكلة تطبيقية ـ لكنّها تستمر لتصل إلى النظريات التي صارت منظومة دينية نتجت عن التشظّي الذي حصل في القرن الأوّل، إنّ عدم إمكان الفصل بين واقع التجربة الإسلامية بحسناتها وسيئاتها في التطبيق وبين النظريات التي ولدت من هذا الواقع لتعيد تشكيل الواقع الإسلامي في المرحلة اللاحقة، معناه أنّ النظرية والتطبيق ساهما معاً في تراجع الحال الإسلامي، ولا يمكن تحميل المسؤولية للتطبيق فقط.

ونتيجة ذلك أنّ إعادة إحياء مفاهيم دينية مغيّبة أو إيجاد إصلاح في التطبيق لن يحلّ بمفرده المشكلة، وهذا بالضبط ما التبس على بعض الإحيائيين، فقد أراد أن يعيد ـ مثلاً ـ مفهوم الجهاد لأنّه رآه قد غيّب، وأنّ المسلمين قصّروا في التعامل مع

(١) انظر: عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام: ٩ ـ ٢٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

هذه الفريضة العظيمة، لكنّه ـ وهو محقّ ـ لم ينتبه إلى أنّ ما يريد إعادة إحيائه هو صورة ذهنية عن الجهاد نشأت في ظلّ واقع كان فاسداً أيضاً، وأنّ هذه الصورة بنفسها تحتاج إلى إصلاح، فليس المهم هو الإحياء فحسب، بل المهم معه إصلاح هذا الذي نحييه، لأنّ التدهور التطبيقي الذي حصل ترك انعكاسات سلبية على تصوّرات المسلمين للمقولات الدينية التي أرادوا تطبيقها أيضاً.

بكلمة أخيرة: التراجع الحضاري للأمة المسلمة يبرّر للعلماء والمفكرين المسلمين استخدام منهج النقد ثم الإصلاح؛ لإعادة حال الأمّة في العصر الراهن إلى وضع أفضل من هذا الذي هي عليه، وليس فقط منهج الإحياء أو دوافع الإحياء التي وضعت بعض الإحيائيين في غيبوبة عن ملاحظة الثغرات ونقاط العجز في الموروث الإسلامي الذي وصلنا، ظانّين أنّ تغيير لغة التراث كافٍ في النهوض والبناء؛ فالجمع بين الإحياء والتجديد والنقد والإصلاح هو السبيل السليم الذي يعطي كل شيء حقّه، دون الانفراد بواحدة من هذه العناصر الأربعة التي تشكل لبنات النهضة الإسلامية الحديثة، تلك النهضة التي نريدها لإعادة تكوين الحضارة الإسلامية، وليس فقط ـ كما يظهر من ثقافة بعضنا[1] ـ لمواجهة الآخر، الأمر الذي يشي بأزمة هوية.

٢ ـ حاجة التجديد وتراجع مشاريع الإحياء والإصلاح الإسلاميّين، المشروعية التاريخية السياقية

فشل بعض تجارب الإحياء الإسلامي في العصر الحديث دافعٌ آخر للتجديد في

(١) انظر الإشارة إلى فكرة إصلاح الفكر الإسلامي لمواجهة الغرب الحضاري ـ على سبيل المثال ـ عند: طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي.. مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر: ٦٩، مؤسّسة الأعراف للنشر، إيران.

الفكر الإسلامي، فنحن نعرف أنّ تجربة القرنين الأخيرين كانت حافلة بالمنجزات وبالتجارب التي خاضها الإحيائيون، ونحن لا نرتاب في أنّ حركة الإحياء خلقت حالة ممانعة حمت الأمّة في أكثر من موقع، وحافظت على وجودها طيلة هذه الفترة من أن تذوب أو تتلاشى أمام هول المجريات في العالم، لقد امتاز الإحياء الإسلامي بمنطقي: الدفاع والممانعة؛ اعتقاداً بأن المشكلة الأكبر تأتي من الخارج، وقد نجحت التجربة على غير صعيد، لكن هناك فرق واضح بين حماية منزلي من التعرّض للخراب من الخارج وبين قدرتي على إدارة هذا المنزل بعد حمايته، والإسلام لا يختصر في حماية الجماعة، بل الجزء الأبرز منه يكمن في بناء الجماعة وليس فقط صيانتها، ولو أنّنا رصدنا تجارب القرنين الأخيرين لوجدنا نجاحاً نسبياً في الملفّ الدفاعي، لكنّنا لم نجد ـ غالباً ـ تجارب ناجحة في ملف بناء الداخل الإسلامي، بل ظلّت الكثير من الأمم والشعوب التي أخذت الخيار الإسلامي تعاني من مشاكل لا تبتعد كثيراً عن مشاكل مثيلاتها من الشعوب والأمم المسلمة التي أخذت بالخيار العلماني أو القومي أو...

عندما تأتي أكثر من تجربة في البنك غير الربوي، وتنتظم أجزاء النظرية على المستوى العلمي، لكنّنا عندما نجرّب لا نجد مظاهر تنمية أو تقدّم اقتصادي، فهذا معناه أنّ هناك خللاً في النظرية وحاجة للنقد والإصلاح، فليس المهم أنّ نظريةً ما نجحت في زمن ما حتى تكون محمية من النقد في زمن آخر، فلكل زمان ـ في بعض الموضوعات على الأقلّ ـ معاييره ومحكمته المستقلة عن محاكم غيره.

إنّ وقوع النظم الفقهية والأخلاقية والمعرفية التقليدية في أكثر من إخفاق على مستوى حياة الأمة وشعوبها، هو الذي يفسح في المجال لفتح نافذة نقد وتجديد، وأظنّ أن الشيخ محمد عبده عندما نحا منحاه الاعتزالي في قضية الفعل والإرادة

الإنسانيين في (رسالة التوحيد)[1]، كان يأخذ بعين الاعتبار أيضاً دور نظرية الجبر وملحقاتها في تكريس التثبّط والتباطؤ والكسل والتعويل الحصري على الغيب في حياة المسلمين، إنّ ملاحظة الآثار السلبية لبعض المفاهيم الدينية كان سبباً أيضاً لإعادة التفكير فيها، وهكذا عندما لاحظ محمد إقبال (١٩٣٨م) تعطيلية المنطق اليوناني حاول الخروج بقراءة جديدة في (تجديد التفكير الديني في الإسلام) تعيد لمنطق التتبع الحسي والاستقرائي موقعه ومكانته في التفكير الديني؛ إذ بدون ذلك لن يستطيع الفكر الإسلامي مواكبة الانفجار العلمي الحاصل والعيش في العالم الحديث[2].

وإذا صحّت مقولة مثل رضوان السيد في أنّ الفكر الإسلامي الحديث مع الأفغاني وعبده كان همّه النهوض، فيما حصلت نكوصية مع الفكر الإسلامي المعاصر منذ البنا إلى سيد قطب وعمر عبدالرحمن، ليصبح الهمّ الأكبر هو همّ الهوية[3]، وإذا صحّ ما يسمّيه حسن حنفي كبوة الإصلاح وحالة التراجع التي ضربت ـ على السواء ـ تيار النهضة الإسلامي والتيار العلماني العلمي والتيار السياسي الليبرالي[4].. وإذا صحّ ـ كما يقول عبد الجبار الرفاعي ـ أنّ التحديث

(١) انظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ٣: ٤٠٢ ـ ٤١٤، ٤٩٥ ـ ٥٠٠، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط١، ١٩٩٣م.

(٢) انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام: ٥ ـ ٢٢، ترجمة: عباس محمود، دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

(٣) انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات: ٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م؛ وله أيضاً: الثنائيات ـ المصطلحات ـ الاتجاهات في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٦: ٦٢ ـ ٦٤، شتاء ٢٠٠٤م.

(٤) انظر: حسن حنفي، دراسات فلسفية (١) في الفكر الإسلامي المعاصر: ١٥٩ ـ ١٦٢، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

الديني في شبه القارة الهندية والذي أطلقه أمثال محمد إقبال قد تراجع بعد خروج فضل الرحمن (١٩٨٨م) من باكستان وسيطرة الاتجاهات السلفية هناك منذ ثمانينيات القرن العشرين[١]، إذا صحّ هذا الكلام ـ وهو صحيح نسبيّاً وليس على إطلاقه لأنّ الخطأ الأبرز في دارسي حركة التحديث والتقدّم تجاهلهم النسبي للمشهد الشيعي[٢] الذي يؤرّخ له بشكل مختلف تماماً عن المشهد في مصر والمغرب العربي وشبه القارة الهندية ـ فهذا يؤكّد حصول إخفاقات وتراجع وتدهور في التجربة، ربما بسبب الإخفاقات الميدانية في العلاقة مع الغرب ومع الدولة الحديثة منذ انهيار الخلافة العثمانية مروراً بالنكبة وصولاً إلى النكسة وما تلاها، في تعبير عن فشل مشروعات الليبرالية والاشتراكية والعلمانية والقومية في العالم العربي والإسلامي؛ فالفكر الإحيائي الإسلامي ـ كالكثير من الأفكار الأخرى التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية كالعلمانية والقومية ـ نضج وقدّم الكثير، لكنّه استنزف ثم احترق في أكثر من موقع، وصار لابد من الخروج من المنطق الدفاعي والنهضوي والذرائعي الذي قام عليه للدخول في المنطق الدرسي هذه المرّة، تحقيقاً لحوار الأجيال واستمراريّتها دون قطيعة، منطق البحث دون أيديولوجيات وغايات مسبقة يستهدف الباحث إرضاءها، مهما كانت

(١) انظر: عبد الجبار الرفاعي، محمد عبده ومحمد إقبال، رؤيتان في تحديث التفكير الديني، مجلة التسامح، ع١٥: ٢٣٠.

(٢) لاحظ مظلومية المشهد الشيعي في كتابات الكثير ممّن تحدّث عن حركة النهضة والإحياء والإصلاح، مثل فهمي جدعان في (أسس التقدّم عند مفكري الإسلام) وغيره كثير؛ من هنا نطالب بحضور المشهد الشيعي في الصورة الإسلامية الكبرى، كما نطالب بحضور المشهد السنّي تماماً، فهذا هو الإنصاف وهذه هي الموضوعية والعلمية، انظر في هذا الإطار: حيدر حب الله، معالم المنهج التفسيري عند الشيخ محمد جواد مغنية، مجلة الكلمة، ع٣٨، شتاء ٢٠٠٣.

مقدّسة ونبيلة؛ فالمثقف ملتزم بقضايا الأمّة لكنّه أيضاً ناقد ومتحرّر.

وفي سياق مسألة الإخفاقات، يأتي الحديث عن واقع المؤسسة الدينية؛ حيث لا يمكننا الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي بمعزل عن واقع هذه المؤسّسة، سواء عمّمنا مفهومها أم خصّصناه، مادامت هي المنتج الأبرز للمفاهيم الدينية عند الجمهور المسلم، وعندما أتحدث عن هذه المؤسّسة فأنا أتحدث عن الحالة العامّة وعن الموجبة الأكثرية لا الكلية وعلى صعيد المذاهب كافّة، فهذه المؤسّسة ـ ومع الأسف الشديد ـ مازالت خارج الزمن في كثير من مواقعها، ففي بعض أوجهها نجد صراعات مريرة منذ مائة عام على شرعية تغيير كتاب درسي هنا أو هناك!! هل يعقل أن تظلّ مؤسّسة عريقة بهذا المستوى تختلف قرناً من الزمان على تغيير كتاب في منهج دراسي لطلاب العلوم الشرعية، وتكتب عشرات بل مئات المقالات والدراسات حول هذا الموضوع؟! هل يعقل أنّ هذه المؤسسة مازالت حتى اليوم تحارب ـ في بعض مواقعها ـ الفلسفة الإسلامية بمعناها العريض، فضلاً عن الغربية الحديثة والمعاصرة؟! هل يعقل أن تكون غالبية المنتسبين لهذه المؤسّسة غير متابعة للمشهد الثقافي العربي والإسلامي فضلاً عن ما هو خارج هذا النطاق الجغرافي؟! بل هل يعقل أنّ هذه المؤسسة المختصّة بفهم الكتاب والسنّة ـ وهما نصّان عربيان ـ غير مواكبة لتطوّرات الدرس اللغوي والأدبي في العالم؟![1] هل

(١) حول المسألة اللغوية، انظر: زينب شوربا، نحو فهم معاصر للاجتهاد، حوار (الاجتهاد وإمكانيات التجديد) مع السيد محمد حسين فضل الله: ٧١ ـ ٧٢؛ وعبدالجبار الرفاعي، تحديث التعليم الديني في الحوزة العلمية والتمهيد لانبثاق السؤال اللاهوتي الجديد، مجلة الحياة الطيبة، ١٥: ١١٩، صيف، ٢٠٠٤م؛ وحيدر حب الله، معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية (الحلقة الثانية) أين أصبحت اللغة العربية؟، مجلة الاجتهاد والتجديد، ع ٨: ٥ ـ ١٠.

يعقل أن تدفع مئات ملايين الدولارات لدعم تطوير هذه المؤسّسة في بعض مواقعها ومن جانب أعلى شخصيات في الدين والدولة وبعد عقدين من الزمان لا نجد سوى هيمنة التراجع والتقوقع والقطيعة مع كل شيء؟! إذا لم تصلح هذه المؤسّسة بعد هذا كلّه وبعد أكثر من قرن على مشروع إصلاح مناهج التعليم مع الإمام محمد عبده.. فمتى يكون الإصلاح ومتى يتحقق؟!

إنّ واقع المؤسّسة الدينية هو بنفسه شاهد صدق على حالة الفشل والترنّح التي يعاني منها الفكر الإسلامي؛ لأنّ الفكر وليد المفكّر وظروفه، وليس دوماً وليد الفكر عينه، فالوضع المأزوم للمؤسسة الدينية يرينا تخلّف الفكر الديني الذي تُنتجه، تماماً كما يساهم تخلّف الفكر الديني في تخلّف صاحبه.

إذن، فشل عدد من التجارب الإسلامية في إخراج المسلمين من عنق الزجاجة، والنهوض بهم بالمستوى المنشود، شاهد على وجود خلل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لابدّ من إصلاحه وتجديده.

٣ ـ الضرورة المعرفية الخارج ـ دينية للتجديد الإسلامي

تطوّر العلوم الخارج ـ دينية في المعرفيات والماينبغيات والطبيعيات والإنسانيات معاً يفرض تلقائيّاً تجديداً في الفكر الديني، فنحن نعرف أنّه كانت على الدوام علاقة وطيدة بين الفكر الإنساني الخارج ـ ديني، والفكر الداخل ـ ديني، ولا نعني بذلك لا حديثاً عن نسبية مطلقة، ولا تبسيطاً واستخفافاً بالمعرفة الدينية الداخلية، أو حملاً لما حُمِّله أصحاب نظرية القبض والبسط النظري في الدين في هذا الموضوع، لكن من الطبيعي ـ وهذا ما يشهد به التاريخ ـ أن يكون لتطوّر المعرفة عموماً دور في تكوين تصوّراتنا عن الدين، ولا أقلّ في بعض شعبه وملفّاته، فعندما نشهد

تحوّلات معرفية هائلة على الصعد كافّة فإنّه من الطبيعي أن يترك ذلك أثره على حصول تطوّر في رؤيتنا الدينية وفي فهمنا للنصوص أيضاً، إن التطوّر اللساني والهرمنوطيقي ـ بصرف النظر عن الصحّة والخطأ في هذه النظرية أو تلك، هنا أو هناك ـ لا شك عندما نقحمه في دراسات أصول الفقه الإسلامي أو بتعبير أدقّ: أصول فهم النص الديني، سوف ينتج ـ مهما ناقشناه ـ تعديلات في الرؤى، وتجديداً في الفهم والانطباع.

ولا أتحدّث هنا عن تأويل النصوص، لا على نظرية المجاز المعتزلية ولا على نظرية التأويل الصوفية، لمواجهة نصّ ظنّي الدلالة بمعطيات علمية نهائية حاسمة، وإنّما عن المناخ الفكري الذي تولّده هذه العلوم ـ بعد نقدها وتمحيصها ـ لدى قارئ النص لمطالعة مستجدات في ثنايا هذا النص، ولسنا نقصر القضية، كما حاول كثير من الباحثين، على المجالات العلمية الطبيعية ـ وإن بدّلت العلوم الطبيعية والتكنولوجية حياتنا اليوم؛ فبعد أن صنع الإنسان هذه العلوم صار يعيش مسؤولية الاستجابة لها، لتحكمه بعد أن كانت بيده ولتخرج من عقالها بعد أن كانت تحت قبضته، كما يقول الدكتور سروش[١] ـ فالمنطق الأرسطي والعقل اليوناني الذي حكم مجمل دراساتنا الدينية لعدة قرون وما يزال على غير صعيد هو بنفسه قد عصفت به رياح النقد والمساءلة، فإذا كان ابن سينا أو الفارابي أو الكندي أو ابن رشد قد طالعوا الإسلام من عقل يوناني من بين العقول التي حملوها معهم لقراءة النص، فإن من الطبيعي حينئذٍ أن نقرأ الإسلام وفقاً لآخر منجزات هذا المجال المعرفي، لا بمعنى الاعتقاد ببداهة ما ينتجه الغرب أو الشرق على هذا

(١) عبد الكريم سروش وآخرون، سنّت وسكولاريسم: ٢٧ ـ ٢٨، نشر مؤسسه فرهنكي صراط، طهران، ط٢، ١٣٨٢ش/ ٢٠٠٣م.

الصعيد، بل مع حقنا في ممارسة النقد ـ أولاً ـ على هذا المُنْتَج في العلوم الطبيعية والإنسانية، ثم مطالعة النص ـ ثانياً ـ وفقاً لهذه العلوم أو على الأقل مع أخذها بعين الاعتبار بدرجة ما، وهذا ما سيكوّن مطالعة جديدة، ويحقّق المصالحة مع العلم، تلك المصالحة التي وصلت إليها الكنيسة بعد معاندات طويلة وخسائر فادحة.

نعرف أنّ هذا الموضوع سيثير القلق، لكنّ الفرق بين مفكّري الإسلام في القرون السابقة ومفكّرنا الإسلامي اليوم، ليس فرقاً معرفياً إيبستميّاً على الدوام، وإنّما فرقٌ سيكولوجي نفسي؛ لأن المتكلّم الإسلامي آنذاك كان يستعين بالفكر الغربي (الإغريقي ـ اليوناني) والشرقي (الفارسي ـ الهندي) من موقع القوّة؛ لأن جيوش المسلمين كانت تهدّد تلك الممالك، أمّا في حالنا اليوم فالمفكّر المسلم يأخذ أفكاره من الغرب القويّ، غرب حضارة اللحظة، ويخشى على هويّته ممّا يأخذه؛ لأنّه في موقع المنهزم والمغلوب والتابع نفسياً وسياسياً وحضارياً، وكل مغلوب ميّال لتقليد متبوعه كما يقول ابن خلدون[1]، فليست المشكلة في الأخذ بالمنتج الغربي؛ لأننا قد سبق وكوّنا علومنا الإسلامية مستعينين بهذا المنتج، وإنّما في مركّب النقص الاجتماعي والشخصي الذي يحكم واقعنا فيربط بين الأخذ بالمنجزات العلمية للغرب، وبين فقدان الهوية.

إذن، فمن الطبيعي في ظلّ تطوّر العلوم في العالم أن تتطوّر رؤيتنا للدين وفهمنا لنصوصه، هذا ما نريده ولا نريد ليّاً لعنق الحقيقة أو تطويعاً للنصوص أو استخفافاً بها، أو وضعها على الدوام في موضع المنفعل لا الفاعل؛ فهذا ما لا نراه صحيحاً حتى من الناحية العلمية فضلاً عن الأيديولوجية، وسبب عدم تطوّر وعينا الديني

(١) عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة: ٣٧٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤.

رغم قرون التطوّر العلمي الأخيرة أنّنا لم نواكبها، ومؤسّساتنا الدينية ظلّت بمنأى عنها، ولهذا خيّم السكون عليها وعلينا، وعندما وجدنا مفكراً عملاقاً هنا أو هناك يأخذ بعين الاعتبار تطوّر المعرفة.. وجدنا قراءة جديدة للإسلام، تحاول أن تعطيه أو تضفي عليه المزيد من الحيوية والنضارة.

مشكلة الكثيرين في الوسط الديني أنّهم ما زالوا يؤمنون بتعميم فكرة القرون المفضّلة، وأنّ القرون الأولى تمثل القمّة في كلّ شيء، في الإيمان والخُلُق الحسن والعلم والمعرفة و.. وأنّنا اليوم في حال انحدار واندحار وانتحار لا تطوّر وتقدّم وانفتاح، ومادامت مثل هذه الأفكار مهيمنة على ثقافتنا الدينية ـ ولسنا في موقع النقد الداخلي لها الآن ـ فلن نتمكّن من الانفتاح على منجزات المعرفة الإنسانية؛ فالحلّ يكمن في إعادة بناء ثقتنا بثقافتنا وتراثنا من جهة أولى، أي إصلاح أوضاعنا النفسية، وفي نقد المعوقات الدينية ـ بتصوّرنا ـ التي تعطّل فينا التفاعل الإيجابي مع المعرفة أياً كان مصدرها من جهة ثانية، وفي تكوين منظومتنا المعرفية تكويناً تعدّدياً لا يصاب بالصدمة عند اكتشاف خطأ عنده، بل هو مهيأ على الدوام لتعديل في رؤاه وأفكاره، ومروّض ومدجّن لإعادة النظر وتصويب الآراء.

٤ ـ المنطلق الأيديولوجي الداخل ـ ديني لمشروعية التجديد (المحاولة الاجتهادية)

العنصر الآخر لضرورة التجديد وشرعيته هو عنصر أيديولوجي داخل ـ ديني هذه المرّة، وهذا هو العنصر الذي وجدت له رواجاً ـ حسب ما بدا لي ـ في أدبيات العلماء والمفكّرين المسلمين في العصر الحديث، وبإمكاني اختصار هذا العنصر في التالي:

أ ـ **فكرة الخلود والعالمية،** فحيث كان الإسلام عالمياً خالداً عنى ذلك أنّه من الضروري أن يلحظ التغيّرات الموجودة بين الشعوب والأمم والأوضاع والظروف والمناخات؛ لأنّه إذا لم يتكيّف الإسلام مع الواقع وتحوّلاته، ولم يواكب الصيرورة الطبيعية والاستثنائية للزمن، فسوف ينعدم وينجمد ويتلاشى، وسيظلّ في حالةٍ من الرتابة والمراوحة، وهذا ما يقع على خلاف مفهوم الخلود والعالمية؛ فنحن نمارس التجديد حماية للدين من الزوال وحفظاً لعالميته وخلوده.

ب ـ **فكرة فتح باب الاجتهاد،** ذلك أنّ هناك علاقة تلازم بين التجديد وفتح باب الاجتهاد، ولكي أوضح هذا المفهوم وفي الوقت عينه أمارس نقداً على بعض أشكال فهمه، يجب أن أؤكد سلفاً أنّ الاجتهاد لا يتأطّر بمجال؛ لأنّه تعبير آخر عن الحق في التفكير داخل النطاق الإسلامي، وضمن إطار الشهادتين، إنّه مواجهة شرسة مع العقل المستقيل، فنحن لا نريد بالاجتهاد هنا بعض معانيه الضيّقة نسبياً في أصول الفقه السنّي والشيعي، وإنّما نقصد به الحقّ في ممارسة الإبداع لا الابتداع ولا الاتّباع، دون أن نميّز بين الإبداع في مجال فهم النص أو في خارج النص عندما تسمح نظريتنا بذلك وفقاً للأدلّة المنطقية، وهذا ما يجعلنا نتحفّظ على الجمود عند الاجتهاد الترجيحي الانتقائي الذي يوظّف نفسه ليقوم باختيار أحد الاجتهادات السابقة، وإنّما المهم ـ إلى جانب هذا النوع من الاجتهاد عندما تقدّمه الأدلّة ـ هو الاجتهاد الإبداعي الإنشائي، كما يسميه بعضهم[١]، كذلك نتحفّظ على شيوع الدعوة للاجتهاد في الفقه، وقلّة سماع الحديث عن الاجتهاد في غير الفقهيات، مع أنّ الاجتهاد في علم الكلام أهمّ بكثير من الاجتهاد في الفقه، بل هو مقدّم عليه، فما

(١) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.. مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر: ١١٤ ـ ١٣٣، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٩٦م.

لم نعط حماية دنيوية وأخروية للاجتهاد بهذه الدائرة الواسعة، فسنكون ـ كما يقول بعض المتصوّفة ـ كمن يحلّق داخل غرفة ظانّاً أنّه بتحليقه قد طار في السماء.

إذن، فلنحرّر كلمة الاجتهاد من تفسيره بفهم النص كما راج عند الشيعة؛ لأنّ من الاجتهاد ما يكون سابقاً على النص، ولنحرّره أيضاً من التفسير السنّي لنجعله في النص وخارجه معاً، ونحن مع دعوة الشيخ القرضاوي للانتقال بالاجتهاد من الفقه إلى أصول الفقه[1]، لكنّنا نطالب ببسط العملية الاجتهادية لتصل إلى خارج علوم النقل، فتطال العقليات بمدياتها الواسعة، فالتجديد لا ينحصر ـ كما فهمه بعض العلماء ـ بإطار النصوص الظنيّة التي تسمح بالحركة، بل يطال النصوص الثابتة؛ لأنّ الاجتهاد ليس تخلّياً بالضرورة عن الثوابت، بل قد يكون فهماً لها، أو إبداعاً لشكل من أشكال ممارستها، أو محاولة جديدة لتكييفها مع بعضها، مادام الفقيه أو المفسّر يقدّم نظرياته ضمن منطق علمي يعطيه حقّ الاجتهاد، كما يعطي الآخرين حقّ نقده في اجتهاده هذا.

على هذا الأساس، يجب تحرير الاجتهاد من مضمونه، وإذا استطعنا البرهنة على ذلك في علم الكلام فقد شَرْعَنّا التجديد بأوسع دوائره، وأعني بذلك أنّنا عندما نعطي الحق في الاجتهاد فنحن نعطي حقّ ممارسة فعل فكري، ولا نربط هذا الحق بنتيجة معيّنة؛ لأننا إذا ربطناه بهذه الطريقة نكون قد ألغيناه وأولدنا نقيضه داخله، تصوّروا معي أنّنا منعنا التقليد في العقائد وأعطينا للإنسان الحقّ في الاجتهاد والنظر، إنّ هذا الحق معناه أنّنا أعطيناه ضمانات دنيوية وأخروية بعدم تعرّضه للعقوبة لو أخطأ، وإلا فإذا شرطنا الاجتهاد والتجديد بأن لا يتوصل إلى غير ما توصّلنا إليه، فإنّ هذا لا يعني أننّا أعطيناه حقّ الاجتهاد، وإنّما فرضنا عليه أن يفكر

(١) المصدر نفسه: ٩٧.

ليتوصل سلفاً إلى نتيجة محدّدة.

الشرط الوحيد الذي نأخذه في إعطاء حقّ الاجتهاد كي نضمن به مشروعية التجديد، هو ممارسة البحث الفكري بأمانة وأخلاقية وأكاديمية ومهنية، وهذه أمور لا تحدّدها نتائج البحث كما يفعل الكثيرون منّا؛ حيث يحكمون بعدم أمانة الباحث أو عدم علميّته؛ لأنّه لم يتوصّل إلى ما توصّلوا هم إليه؛ إذ لا تساوي بين مهنية العمل الفكري وأخلاقيّته وبين الصواب، فالأخلاق والصدق والأمانة والمهنية ليست ضمانة نهائية للوصول إلى الحقيقة، وإنّما هي ضمانة الأمن عند عدم الوصول إليها، هي المفاهيم التي تجفّف منابع القلق والاضطراب والارتباك، فكما يشعر الفقهاء بالأمن عندما يجتهدون ولا يخافون من الخطأ وإنّما يخافون من المقدمات غير المهنية وغير الأخلاقية التي توصلهم إلى الخطأ، كذلك يفترض ـ بعد توسعة مفهوم الاجتهاد بالمعنى الذي قلناه ـ أن يشعر المجتهد في العلوم الإسلامية كافّة أنّه في مأمن في الدنيا والآخرة لو أخطأ، مادام ـ بينه وبين الله ـ صادقاً باذلاً مقدرته وطاقته في الوصول إلى الحقيقة، وبذلك ننفتح على شرعية المذاهب الإسلامية كلّها بهذا المعنى للشرعية ـ لنؤسّس تقريباً معرفيّاً وليس سياسياً فحسب ـ لا على صوابها وصحّتها، سواء في المجال العقائدي أم الأصولي أم الفقهي أم التفسيري أم ..

ج ـ النبوي المعروف: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها»[1]، حيث اعتبر هذا الحديث شاهداً على حصول تجديد في الدين كل مائة

(١) انظر: سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود ٢: ٣١١، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٠م.

عام، وهو تعبير آخر عن التجديد المتواصل في الإسلام[١].

وبصرف النظر عن صحّة هذا الحديث وعدم صحّته، نميل إلى عدم التعامل مع مشاريع كبرى وحبلى بالمتغيرات بالاعتماد على نص حديثي واحد، حتى لو كان صحيح السند، لأنّنا لا نرى حجية خبر الواحد ما لم يفد الوثوق والاطمئنان، مشروعٌ كمشروع التجديد بهذه الخطورة التي يحملها يجب تعقيله وعقلنته ولا يجوز حبسه في إطار الظنون ولو كانت معتبرة يجوز التعبّد بها، وهذه قضية تختلف حولها الآراء في أصول الفقه الإسلامي، لا نتعرّض لها هذه الساعة، وقد بحثناها بالتفصيل في موضعه.

٥ ـ ضرورة التجديد واجتهاد الأولويات، من فقه النصوص المعلّقة إلى فقه النصّ والواقع

اعتاد كثير من الناشطين في مجال الفقه الإسلامي والدراسات القانونية الإسلامية على التعامل مع النصّ، وبهذا أخذ الاجتهاد الإسلامي نمطاً ثنائيّاً في أطرافه؛ فهناك النصّ من جهة وهناك المجتهد في هذا النص من جهة ثانية، ولم يكن الفقيه المسلم ليلاحظ ـ إلا في حالات قليلة وفي بعض مدارس الفقه الإسلامي ـ طرفاً ثالثاً كان يفترض أخذه بالحسبان، وهو الواقع، لأنّ الفقيه المسلم كان يخشى على ما يبدو، وهو محقّ في خشيته، من إلقاء الواقع ضغوطه على المجتهد كي يكيّف النص وفقه، فيما المطلوب أن يُخضع الفقيهُ الواقعَ للنص، أي إنّه يريد أن يؤسلم الواقع، ولا يريد أن يبرّره أو يكرّسه، فالفقيه المسلم كان من دعاة المعرفة لتغيير

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي: ٣٨، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

الواقع هنا، وليس من دعاة المعرفة لتفسيره أو تبريره.

لقد حمى الفقيه بهذه الطريقة اجتهاده من التلاعب بالنصوص المقدّسة، لكنه لم يكن يدري أنّ مشكلةً أخرى تنتظره على المقلب الآخر، إنّها مشكلة تكوين فقه غير واقعي، فالعزلة التي سعى إليها الفقيه ليحمي النصوص من التطاول عليها جرّته إلى فقه فرضي، كفقه الأرأيتيين في القرن الثاني الهجري من جهة، وفقه متجافٍ عن التطبيق غير قابل للممارسة من جهة ثانية؛ لأنّ الفقيه تعامل مع النصوص كونها تقدّم له أحكاماً أوّلية تقترب من السكون والثبات، وعندما أفتى بهذه الأحكام لم ينتبه أنّ الواقع يطالب على الدوام بأحكام من النوع المتحرّك، وهذا ما قدّم الفقه الإسلامي بصورة نظرية تجريدية أحياناً، أو أوحى بأنّ الأحكام الأوليّة مغيبة غالباً لصالح الأحكام الثانوية.

نحن مع فقه التغيير وليس فقه التبرير الذي هو فقه عطالة ذاتية وفقه محافظة على الحال القائم، ذاك الفقه السلطاني الذي ينتظر الحاكم كي يتخذ قراره السياسي ليأتي الفقيه فيأوّل النصوص له، أو يصدر الحاكم فتواه فيجتهد الفقيه له، مع الانتباه إلى أنّني أعمّم مفهوم السلطان هنا ليشمل الشركات المتعدّدة الجنسية والقوى الكبرى ذات المصالح اليوم في العالم، والتي تفرض واقعاً ما أو نمط حياة ما، ثم يأتي فقيهنا أو مثقفنا ليبرّر هذا الواقع أو يكرّسه بدل أن يدرسه بموضوعية وعلمية وتجرّد، لكنّ هذا لا يعني تجافياً أو منافرة بين الواقع والاجتهاد، ودليلنا على ما ندّعي ينبع من تحليل حقيقة علم الفقه، فهل هو علم دنيوي يستهدف صلاح الدنيا التي أمرنا بصلاحها كي ننال بذلك صلاح الآخرة، أم أنّه علم أخروي يطالب بالتعبّد والطاعة للنجاة يوم القيامة وليس مسؤولاً عن صلاح الدنيا؟

لقد نظّر العديد من علماء الكلام وأصول الفقه الإسلامي للفقه القادر على

ترشيد حياتنا الدنيوية، وعلى إدارتها بنجاح، لكنّ النظم التي بني عليها الفقه والتعامل الميداني معه كانا في كثير من الأحيان على النقيض من ذلك، وعندما كانت الأزمات الواقعية تبدو أمام الفقيه في فهمه للنصّ كان ينزع من حيث لا يشعر إلى تجهيل العقل لتغييب الأزمة؛ كي يسدّ عليه ما يراه من المصالح والمفاسد، كان يقال: إنّ معرفة ملاكات الأحكام وعللها غير ميسور في الغالب، وكان يقال ـ كما قالها الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في المحجة البيضاء من قبل ـ: إنّ الفقه علم المقرّبات والمبعّدات عن الآخرة، وكان يقال: إنّ المصالح والمفاسد التي تقوم عليها الأحكام لا دليل على حصرها بالمصالح والمفاسد الدنيوية، بل دخول النار أو الجنّة من المصالح والمفاسد أيضاً، وكان يقال: إنّ الاجتهاد في عصورنا سعيٌ لتحصيل التنجيز والتعذير، فالمهم براءة الذمة، ولهذا ولد الفقه المتشظّي، أعني ذلك الفقه الذي لا يرى بأساً في الفصل بين الشيء ولوازمه الطبيعية؛ لأنّ الفقه ـ كما يقولون ـ يقوم على تفريق المؤتلفات وجمع المتفرّقات، الأمر الذي صعّب كثيراً على أنصار فقه النظرية ـ مثل الصدر وشمس الدين وغيرهما ـ من بناء فقه متكامل، وهو ما دفع الصدر في (اقتصادنا) للحديث عن فقه نظرية تأتلف عناصره من فتاوى العلماء أجمع[1]؛ لأن الفقه الاجتهادي لكلّ فقيه لا يمكن في العادة أن يقدّم لنا نسقاً متكاملاً ونظاماً متناغماً.

من هذا كلّه، نعلم أنّنا عندما نتحدّث عن الفقه الإسلامي، فنحن نتحدث عن فقه الواقع، لأنّ هذا هو معنى الفقه الذي يدير الحياة؛ فالحياة هي الواقع، ونتيجة

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٩٢ ـ ٣٩٩، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢٠، ١٩٨٧م.

ذلك أنّ أيّ فقه نعرضه على واقع التطبيق والممارسة، ثم يفشل؛ فإنّ معناه ـ وبحسب نسبة الفشل ـ أنّه ليس الفقه الإسلامي المنشود، وعندما نقول ذلك لا نعني أنّه خاطئ على مستوى المصادر الاجتهادية وليس له ما يبرّره من كتابٍ أو سنّة، بل يعني أنّه ليس فقه زماننا، بل هو فقه زمان آخر ووضع آخر، فالتخطئة هنا هي أيضاً تخطئة نسبية وليست مطلقة.

والتخطئة النسبية تجعلنا ننطلق من فقه الواقع / النص إلى فقه الأولويات، فما دامت الحياة في سيرورة وصيرورة فإنّ الأولويات سوف تتغيّر تبعاً لذلك، هنا لا نتحدّث عن فهم النصّ في دلالاته اللغوية بل عن جماع الدلالات المتعاضدة وأنواع المصالح والمقاصد المتعاونة لتحقيق إدارة حسنة للواقع، ففقه الأولويات فقهٌ متغيّر؛ لتغيّر موضوعه وهو الأولويات نفسها التي تتغيّر بتغيّر الواقع المناخي الذي يحيط بها على الدوام، وإذا لم يكن الفقه فقهَ أولويات فسوف تكون نتيجته تصادماً مع الواقع وفشلاً، حيث ستنقلب المعايير، كذاك الذي جاء إلى الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ـ على ما يقال ـ زانياً يحدّثه عن تركه العزل لكراهته، والحال أنّه قد تورّط في الزنا المحرّم!!

وبكلام جامع: الواقع ضروري في الاجتهاد، لكنّه ليس كافياً أو بديلاً عن النصّ، وهذا أحد أوجه امتياز الفقه الإسلامي عن القانون الوضعي؛ فمن تغيّر الواقع إلى الأولوية إلى الفقه الحراكي، خطٌّ متواصل ينتهي بالحاجة إلى التجديد لتحقيق المواكبة، وللوفاء بدنيوية الفقه الإسلامي ـ بالمعنى غير السلبي للكلمة ـ التي تنتهي بصلاح الإنسان في الدنيا والآخرة معاً.

٦ ـ حتمية التجديد وتصفية الدين، التباس المفهوم والممارسة الزمكانية

عرفنا أنّ علاقة النص بالواقع علاقة جدليّة ضمن وضع ما، فأيّ تحوّل في

الواقع يستدعي تحوّلات في النص، أعني في فهم النص وطريقة التعامل معه، لكنّ الأمر المهم الآخر هو أنّه لم يقدّم أيّ دين ـ فيما نعلم ـ صيغاً نهائية لأنماط العيش وأشكال ممارسة الحياة، وإنّما وضع ضوابط عامّة ومؤشرات كليّة؛ لضبط حركة الحياة وحمايتها من الانزلاق، إلى جانب مجموعة من التدخلات المحدودة هنا وهناك للحدّ من شيء ما أو إطلاق شيء محدود، أمّا الأشكال التطبيقية للممارسة الدينية فتظلّ أمراً زمكانياً، وهنا نجد إشكاليّة شائعة في الوسط الديني وهي إشكاليّة الدمج بين النظرية والتطبيق، وهذا من أخطر ما يحصل في الوسط الديني، ويدعو دوماً لحتمية تجديد الفكر الديني، وذلك أنّه من الطبيعي ـ عندما ينزل الدين بمجموعة مفاهيم عملية ـ أن يقوم المؤمنون بتطبيق هذه المفاهيم في حياتهم، وهناك مجموعة ضافية وافرة من المفاهيم الدينية ليس لها شكل تطبيقي واحد ومحدّد وصارم في الدين نفسه، باعتراف الفقهاء المسلمين أنفسهم، مثلاً: يقولون: كثرة الضحك مكروهة، لكن من هو الذي يحدّد عنصر الكثرة؟ لا يوجد في الدين رقم محدّد للكثرة، وإنّما هي قضية موكولة لعرف الناس. ويقولون أيضاً: احترامك الكبار أو الوالدين أمرٌ حسن في الدين، لكن لا يوجد تحديد نهائي لأشكال الاحترام، فالوقوف عند دخول الكبير إلى المجلس شكلٌ من أشكال الاحترام في بعض المجتمعات، لكنّه ليس كذلك في مجتمعات أخرى، وما أكثر المظاهر الاجتماعية التي يعدّها مجتمع ما سلبيةً فيما لا يراها مجتمع آخر كذلك.

في هذه الحالات، وأمثالها كثير، يحيل الفقهاء المسلمون إلى العرف، ولو سألنا ما هو العرف؟ سيكون الجواب: إنّه حصيلة العقل الجمعي الذي كوّنته السياسة والاقتصاد والاجتماع والنظم الطبقية وأنماط العيش وغير ذلك، إذاً مفهوم واحد تأتي به السماء لكنّ أشكال تبلوره الميداني تكون متعدّدة، وهذا شيء طبيعي على

المستوى الزماني المترامي وعلى المستوى المكاني أيضاً.

ليس هذا بالأمر الجديد، لكن المهم هو أنّ الجيل المؤمن الأوّل يقوم بممارسة هذا المفهوم أو ذاك طبقاً لواقع أعرافه وتقاليده وحالته الزمكانية، وبمرور الزمن يصل المفهوم الديني إلى الأجيال اللاحقة مكسوّاً بشكله التطبيقي الزمني، فيحصل التحام في الوعي الجماعي بين المفهوم وبين الممارسة التي وصلت للجيل الثالث أو الرابع، فيصبح التطبيق جزءاً من المفهوم، مع أنّه لم يكن سوى شكل من الأشكال الاجتماعية الزمنية لممارسة هذا المفهوم، وعندما تظهر حركة تجديدية تفكيكية تطالب بفك الارتباط بين المفهوم والمصداق، بين الفكرة وشكلها التطبيقي؛ لأنّ الارتباط يعيق التقدّم واحترام الظروف الزمكانية الجديدة.. هناك يقع الانقسام والتشظي بين محافظين وإصلاحيين.

هنا تكمن واحدة من أهم وأخطر وظائف علماء الدين التجديديين والمصلحين الاجتماعيين، أن يقوموا بفك الوصلة بين الصورة التاريخية للمفهوم الديني وبين نقاوة المفهوم الديني نفسه، ومن دون فك هذه الوصلة سيبقى الغلوّ في الدين ـ بمعنى الإفراط في الأخذ بحرفيّته ـ أمراً سائداً مهيمناً.

سأعطي مثالاً بسيطاً أترك تحليله الفقهي إلى مجال آخر، بعض أشكال الشعائر الحسينية مثل التطبير، لم ترد في نص ديني ثابت، وإنّما هي شكل من أشكال التعبير عن الحزن والتفجّع ظهر منذ ما لا يزيد عن القرنين من الزمن، من وسط اجتماعي لبعض البلدان الإسلامية ـ إمّا تركيا أو الهند أو .. ـ ثم راج بين الناس، والآن نحن نتناقش فيه منذ مدّة، وتتشظّى الأمة نتيجته، مع أنّ المفهوم السماوي هو إحياء هذه الشعيرة الحسينية وضخّها المستمرّ في النفوس والعقول والمشاعر والعمل، أمّا شكل ذلك وآليته فهو أمرٌ بشري نصنعه نحن طبقاً لمناخنا الثقافي والاجتماعي،

فمن حقّ الناقد المجدّد بل من واجبه المطالبة بالتغيير، لأنّ التغيير والتجديد تصفية للدين من جهة، وهذه وظيفة دينية، وتكيّف مع الواقع الذي لا يحظره الدين بل يعبر عن تقدّم الإنسانية من جهة ثانية.

مثال آخر على هذه القضية، مسألة الحشمة والستر للمرأة؛ فالإسلام دعا للستر والحشمة والعفاف، لكنّه لم يحدّد لنا شكل اللباس الذي يفترض بالمرأة أن ترتديه، وإنّما ترك هذه القضية لعادات وتقاليد الشعوب في لباسها، والذي يحصل أنّ بعضنا يستأنس ببعض أشكال اللباس لأنّه اعتاد عليها في ثقافته الاجتماعية، فيقوم بربطها بالمفهوم الديني، ويتعامل مع من لا يأخذ بفكرته تعامله مع من يواجه المفهوم الديني في قضايا الحشمة والعفاف، وفي هذا السياق عمل المرأة واختلاطها بالرجال على مستوى بعض المنطلقات، فيما المفترض التركيز على المفهوم وملاحظة آليات تطبيقه بحسب كل زمان ومكان، بما لا ينافي المفهوم عينه.

هذا كلّه معناه أنّ البشر بطبيعتهم يلقون على المفاهيم الدينية ثوب تجربتهم، الأمر الذي يفضي بمرور الزمن إلى إدخال ما ليس من الدين فيه، ومهمة تنقية الدين وتطهيره من البدع تطالب على الدوام برصد هذه الظواهر لتنظيف الدين مما علق به، وهي مهمّة مقدّسة من الناحية الدينية، والملفت أنّ التراث الإسلامي كان حذراً على الدوام من البدعة والابتداع وهما زيادة في الدين، لكنّ ثقافتنا الإسلامية المعاصرة الخائفة على الهوية تنظر لمن يزيد في الدين بمنظار الصادق الذي يقع في الخطأ المبرّر بمثل مفاهيم التسامح في أدلّة السنن وعدم وقوع التشريع ورجاء المطلوبية وغير ذلك، أمّا لو أراد شخص تطهير الدين مما لحق به، فإنّه يتهم بخبث النيّة، مع أنّ خطر ابتداع شيء في الدين لا يقلّ عن خطر حذف شيءٍ منه، فلا ينبغي التمييز بين هذين النوعين، والكيل بمكيالين فيهما، فهما معاً مهمّة دينية سامية

يشكر فاعلها ويثاب.

٧ـ المسوّغ الهرمنوطيقي لتجديد الفكر الإسلامي

أنطلق في تفسير هذا المسوّغ من نظرية الطبقات الجيولوجية للنصّ المؤسّس أو الحدث الأوّل، والتي طرحها غير مفكّر في العصر الحديث، مثل محمد أركون[١]، إنّ النصّ الأوّل تكون له دلالته البسيطة، ثم تأتي الأجيال لتختلف ـ كل حسب موقعه الفكري ـ في معناه، فتتراكم التفسيرات، ويصبح لنصّ واحد أحياناً عشرات المعاني المتراكمة فوق بعضها بعضاً، هذه المراكمة تشكّل حاجزاً عن الوصول إلى النص، الأمر الذي يحوجنا إلى الحفر المضني للوصول إلى النص الأوّل؛ بهذه الطريقة نحن نشهد في كل عصر قشرة جديدة تضاف إلى اللبّ وتحيط به، لتمنع من الوصول إليه، والمطلوب في عملية الحفر تخطي هذه القشرة لمعرفة كنه النص، أو الاقتراب من نقطة الضوء فيه.

وإذا كان هذا المنطق منطقاً هرمنوطيقياً، فإنّ له شبيهاً في بعض الأدبيات السلفية التي تنادي بالعودة إلى الجذر الأوّل بعيداً عن التفسيرات اللاحقة، وطبعاً مع فوارق بين الفهم الهرمنوطيقي والسلفي هنا في البنية والدافع معاً، علماً أنّ الحالة السائدة في العقل السلفي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ تسعى للمطابقة بين الدين والتراث التاريخي التفسيري له، وبهذه الطريقة يكون السلفي علمانياً في تعاطيه مع الدين ـ كما يقول بعضٌ[٢] ـ لأنهما لا يميّزان بين التراث الزمني التاريخي والنص

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.

(٢) مجموعة من الباحثين، خطاب التجديد الإسلامي.. الأزمنة والأسئلة: ٤٧، مقال خطاب

الإلهي المتعالي.

إذا كانت هذه النظرية صحيحة ـ وهي صحيحة بالتأكيد في مساحات واسعة في التعامل مع النصوص ـ فإنّ هذا معناه أن الحاجة لإعادة النظر وللتجديد تظلّ حاجة قهرية متكرّرة، لأنّ كل عصر وكل جيل سيضيف من خلال اجتهاداته المشروعة وغير المشروعة قشرة تبعدنا مسافةً عن النص، وهذا معناه أنّنا بحاجة على الدوام لممارسة قراءة جديدة تحاول تخطّي الطبقات الجيولوجية هذه، وحصر السلطة بالنصّ الأوّل، فليس هناك تفسير نهائي للنص بل هو مفتوح على جهود أخرى، حتى لو لم تكن بعض التفسيرات خاطئة؛ إذ ليس كل ما ليس بخاطئ فهو كامل، فنحن ـ كما يقول العلامة الأمين[1] ـ نريد علاقة نقدية مع هذه التفاسير وليس علاقة صدامية.

وحتى لو تمكّن رجال النهضة والإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي من ممارسة نقد للموروث وحفر في التراث، مع ذلك نظل اليوم بحاجة للسعي للحيلولة دون حجب تركتهم الفكرية لرؤيتنا للنص، وتحوّلها إلى تركة تعطيلية، فكلّ قراءة جديدة وكلّ تجديد في الفكر الإسلامي يولّد المناخ الموضوعي لمشروعية التجديد مرّةً أخرى، واليوم تشتدّ هذه الحاجة؛ لأنّ مقولات القرنين الماضيين وهمومهما مازالا حاضرين في ثقافتنا بقوّة، وهناك من يعتبر أنّ طروحات ومنهاجيات عبده ومطهري وشريعتي والصدر والمودودي وقطب وسيد سابق و.. مازالت قادرة على النهوض بنا كما هي، دون تجديد، وأنّها لم تحجبنا ـ مهما كانت

التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف (عبد الرحمن الحاج).

(١) محمد حسن الأمين، الحداثة والتراث وإشكاليّات التجديد (حوار)، مجلة الحياة الطيبة، ع٥: ١٨ ـ ١٩.

قيّمة ـ عن مفاهيم أخرى تظلّ ضرورية، فالتعاطي بمنهج التبجيل والشرح والاختصار والتعليق والتحشية على جهود هؤلاء نقضٌ لمشاريعهم نفسها وتراجع عن المسيرة التي أطلقوها؛ إذ لو فعلوا مع من سبقهم ما نفعله اليوم معهم لما تقدّمنا ببركتهم ولما وصلنا إلى ما نحن عليه اليوم.

٨. المشروعية السياسية لتجديد الفكر الإسلامي

اعتقد عبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢م) أنّ الاستبداد السياسي عند المسلمين يقوم على نظرية دينيّة[١]، فأكثر من تصوّر إسلامي يخلع على الحاكم صفات الألوهية والقداسة، ويمنع عن نقده أو معارضته، ونحن نعرف أنّ الترهّل السياسي في أمتنا اليوم يعود إلى الاستبداد الذي يمارس على الشعوب المسلمة من قبل الحكّام، والدين ـ ببعض مدارسه ـ يدعم هذا الاستبداد أو يفلسف السكوت عنه، فإذا كان الاستبداد أحد أسباب تخلّف الأمّة الإسلامية فإنّ من الضروري حينئذ السعي لتجفيف منابعه التي منها المنبع الديني، وهو من أهم المنابع المخدّرة للشعوب في هذا المجال، وهذا أحد أوجه المشروعية السياسية لتجديد الفكر الديني.

على الخطّ الآخر للمشروعية السياسية، ظاهرة العنف والتطرّف والتكفير التي تعمّ العالم الإسلامي ربما لأوّل مرة بهذه السعة والشمولية، فإنّ هذه الظاهرة التي تدمّر الأمّة وتفتتها ويُسأل عنها المستبدّون قبل المعارضين، تحتاج انطلاقة مشروع التجديد للخروج من هذا المأزق العَسِر الذي بدا واضحاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتامبر، إنّ الحاجة للخروج من مأزق الاستبداد وردّ فعله المتجلّي في العنف

(١) راجع: الأعمال الكاملة للكواكبي: ٤٤٤، ٤٤٩.

والتطرّف الدينيين يشرعنان مشروع التجديد في الفكر الديني عموماً، ويلحّان لتقديم حلول لهذا الواقع على الخط الديني تتجاوز النمطيات المكرورة التي قدّمت فيما سبق، دون أن تتنكّر لها.

تجديد الفكر الديني لتجديد الإنسان أم العكس؟

ثمة سؤال مهم جداً، يتعلّق بقضايا الإنسان والدين عامّة، وهو: من الذي يفترض الاشتغال عليه أولاً: الدين أم الإنسان؟ ما هو الحقل الأوّل للتجديد: الإنسان ثم الدين أم الفهم الديني ثم الإنسان؟بمعنى من أين نبدأ مشوار التجديد: من الداخل، من تحليل النصوص وطريقة التعامل معها لنغيّر عبر ذلك حياتنا وتتجدد وتتقدّم، أم من الخارج بما يصلح وعينا العام وثقافتنا ويطوّر أجهزتنا المعرفية، ويحسّن مستوياتنا العلمية، ثمّ بعد إصلاح ذواتنا نأتي لقراءة الدين ونصوصه، الأمر الذي يسمح بولادة فهوم سليمة ومتطوّرة تلقائيّاً؟

هناك تاريخ زمني للإنسان ـ الفرد أو الجماعة ـ لا تحصل فيه قفزات نوعية وتحوّلات كبرى تعيد تكوين الاجتماع الإنساني، وتحدث زحزحة في القواعد الرئيسة التي يقوم عليها هذا الاجتماع، شيء ما يشبه حالة الركود حتى لا ترى الحركة الموجودة داخله تحوّلاً، إنّها كحركة الطحن أو ناعورة الماء التي تدور دون أن تتقدّم، حركة تعود إلى نقطة البداية لتسير منها مجدداً إلى النهاية، بل البدايات هناك هي النهايات عينها، ليس هناك فرق، والناتج عن هذه الحركة طحن وتذويب وتفتيت لكل قوى الإبداع والانطلاق.

ليس هناك سكون في الحياة الإنسانية، لكن هنا تصبح الحركة نفسها شكلاً من

أشكال السكون، ولا يشعر الإنسان أنّه بحاجة إلى تغيير وضع أو تطوير حالة؛ لأنّ شعوره بالحركة يسكره دون أن ينتبه إلى أنّ حركته دائرية، لا تقدّم فيها، حتى لو كانت الدائرة أفضل الأشكال الهندسية عند قدماء الفلاسفة، إنّه الوهم الضار هذه المرّة الذي يوحي للإنسان أنّه يفعل شيئاً ما لكنّه لا يفعل في الحقيقة ـ بهذا الحساب ـ أيّ شيء.

في هذا النوع من ركود الحياة وسكونيّتها، كما حصل في عصور الظلام الأوروبية وقرون الانحطاط الإسلامية، لا يمكن الشعور بالحاجة إلى التجديد، وليس من تحقّق للتجديد سوى بالخروج من هذا الوضع ومن هذا المناخ الفكري والسياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي و.. فلن يتمكّن الإنسان من الإحساس بضرورة التجديد مادام داخل هذا المربّع المقفل أو كما يسمى: السياج الدوغمائي المغلق، إذ ـ كما قلت ـ سيظنّ نفسه متحرّكاً ولن يقدر على رؤية سكون حركته ـ إن صحّ التعبير ـ سوى بالنظر إلى هذه الحركة وهذا التموضع من الأعلى، هناك سيعرف أنّه يدور في حلقة مفرغة، حلقة الانتقال من سلطان مستبدّ إلى آخر مثله أكثر استبداداً، وحلقة انتقال من المتن إلى الحاشية إلى شرح الحاشية إلى التلخيص، ومن ثم شروح التلخيص إلى تعليقة الشرح أو حاشية التعليق.. وحلقة الانتقال من زراعة الحمضيات إلى زراعة الأرز و..

هنا، قبل أن نسأل في مناخ من هذا النوع عن ضرورة التجديد في الفكر الديني، وقبل أن نقنع أحداً بمسوّغات الحركة التجديدية.. من الأفضل أن نخرج هؤلاء من حياتهم الراكدة الكاسدة هذه إلى حياة أخرى، يقدرون من خلالها ـ ولو للحظات ـ على رؤية حياتهم الأولى.. وكما قال الغزالي (٥٠٥هـ) من قبل، ومعه

علماء الأخلاق الإسلاميون، لن يقدر على فهم لذة العرفان واللقاء بالله تعالى إلا من تسامى ليرى تفاهة لذة السلطة والمال و.. تماماً كالطفل الصغير لن يعرف لذة السلطة والمال والجنس و.. إلا بخروجه عن حدّ الطفولة ودخوله عالم المراهقة والشباب والنضج، هناك سيدرك أنّ كل تلك المعارك القاسية التي كان يخوضها في لعبه ولهوه مع أصدقائه، لم تكن سوى حفنة من تفاهات وسخافات كان يظنّها شيئاً ما ولم تكن بشيء.

من هنا، نعتقد أنّ الحياة الراكدة ـ وهي حياة قد تكون مجتمعيةً وقد تعيشها شريحة واحدة في المجتمعات، وقد يعيشها أفراد ـ لا يمكن التجديد فيها بالإقناع الفكري والثقافي المباشر، بل بالخطوات العملية التي تضع هؤلاء الناس في واقع آخر، وقد أتعب بعض التجديديّين المستنيرين في عالمنا العربي والإسلامي أنفسهم في إقناع المسلمين بضرورة التجديد، ولم ينتبهوا إلى أنّ العقل الذي يتلقى خطابهم هو عقل زراعي ـ مثلاً ـ فيما خطابهم وليد حياة صناعية، وأنّ هذا العقل لن يتمكّن ـ بجدّ وحقيقة ـ أن يعي معنى هذا الخطاب الجديد إلا بأن يصبح صناعياً بنفسه، وإلا فلن يفهم التجديد إلا أولئك الأفراد ـ وليس الجماعات والشعوب ـ الذين امتازوا ففهموا، ومشاريع التجديد إذا ظلّت تعيش مع الأفراد والنخب فلن يكتب لها النجاح؛ لأنّ نخبنا في كثير من الأحيان نخب مخمليّة تجيد لعن المجتمع والتطهّر منه، ويكثر في مُعْجَمِها نقد الآخر بدل نقد الذات، فكيف سيسير المجتمع معها حينئذٍ؟!

على هذا الأساس، نحن بحاجة إلى خطاب تجديدي يتزامن مع العصر الذي يعيشه العقل المسلم اليوم، وعندما أقول: العقل المسلم اليوم، فأنا أحدّد زمنه الطبيعي المادي، ولا أحدّد زمنه المناخي والثقافي والمعرفي، وهنا مكمن الخطر، أن

أقدّم خطاب الغرب اليوم للمسلمين مع فارق زمني أساس بين العقلين: الغربي والإسلامي، فخطاب ما بعد الحداثة في الغرب لن يتمّ هضمه ببساطة في مجتمعات عربية لم تدخل إلى الآن الحداثة نفسها... حرقٌ للمراحل أدّى إلى حرق مشاريع التجديد، ومن ثم إلى اضطرارنا اليوم ـ بعد أكثر من قرن ونصف على حسن العطار ورفاعة الطهطاوي والأفغاني وعبده ومحسن الأمين ـ لتبرير شرعية التجديد، بعد فشل أكثر من مشروع في الأمّة. إنّ مشكلة الكثير من مفكّرينا ومثقفينا أنّهم انتقدوا مخاطبة المؤسّسة الدينية التقليدية لأمم قد ماتت، كما يعبّر السيد الصدر، لكنّهم وقعوا داخل مجتمعاتهم أحياناً في مخاطبة أمم لم تولد بعد.

في هذا السياق، لا نجد أنّ مشروع التجديد ينطلق من الثقافة الدينية وحدها، وبعض أولئك الذين أطلقوا خطاب تجديد الفكر الديني ليروا فيه حلاً وحيداً لمعضلات عالمنا الإسلامي، فكّروا هذه المرّة بطريقة قديمة وملغومة معاً؛ قديمة لأنّهم ما زالوا ينظرون للفكر الديني في موقعه الذي كان يحتلّه في القرون الهجرية الأولى، وملغومة لأنهم يقرّون بأن السبب الوحيد لتراجع حالنا اليوم هو الفكر الديني، متناسين أنّ الذين تركوا الفكر الديني من التيارات الأخرى لم يقدّموا هم أيضاً شيئاً يتباهون به على التيارات الإسلامية، ولو أنّهم فكّروا في عصرنا الحاضر لعرفوا أنّ تجديد الفكر الديني ليس سوى ضلع من أضلاع خارطة التجديد في الأمّة، بل في الفكر الديني نفسه، فطريقة التجديد الداخل ـ دينية شكل من أشكال التجديد لا يكفي لوحده للنهوض بالأمة اليوم، وإنّما لابد في عصرنا الراهن من التجديد الخارج ـ ديني أيضاً، أي تجديد أجهزتنا ومنظوماتنا المعرفية الأخرى وأوضاعنا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والتنموية والعلمية والجامعية وغيرها، فليس من الضروري أن تعالج أمراض الجلد منه، بل قد تعالج من مكان آخر كالمعدة.

إذن، فهناك علاقة جدلية بين التجديد الديني والتجديد الإنساني؛ حيث يؤثر كل منهما في الآخر، ويسبق كل منهما الآخر ويلحقه، وهنا حصل وهم التجديد، عندما أوقعنا القطيعة بين هذين المسارين، وكأن إصلاح الفقه أو الكلام كفيل لوحده بإصلاح حالنا!

كلمة أخيرة

إذا شرعنّا التجديد نكون قد خطونا خطوة الألف ميل الأولى، وإذا تحدّثنا عن وجوبه فلا نكون قد قمنا بشيء سوى أنّنا أثقلنا كاهلنا بالمسؤولية الدينية والإنسانية، فالتجديد قبل كل شيء مخاطرة تحتاج للكثير من المؤهلات وللكثير من التضحية والاستعداد، وهما أمران يفتقدهما الكثير من دعاة التجديد في عصرنا؛ لأنّه عندما تصل الأمور إلى التضحية يظهر ما يسمّيه ديكارت: (الفيلسوف المقنّع)، الذي يتحايل ويراوغ ليحمي نفسه في محيط القمع والترهيب، نحن بحاجة في مهمّة التجديد إلى قوافل الاستشهاديين المستعدّين للتضحية في سبيل القيم الدينية النبيلة التي يؤمنون بها، والبحث عن شرعنة أو ضرورة التجديد ليس سوى كلام يلوح كسراب أمام تضحيات الواقع، فليخرج مفكّرنا وعالمنا ومثقفنا من طاووسيّته التي يمنّ بوهمها على الآخرين! فالتجديد بات عملية قيصرية بامتياز.

ولا تكفي إرادة التجديد وتضحياته، بل لابد معها من مناخ التجديد، فمشروع التجديد ـ كسائر المشاريع العملانية ـ يفترض أن يعي الواقع ليكون واقعياً، فلا نقع في أوهام النخبة وأحلام الثقافة.

الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة

قراءات ومتابعات

تمهيد

من الواضح أنّ البحث الفقهي في شرعية الثورة على الأنظمة الفاسدة من الأبحاث الضرورية التي تحتاج إلى قراءة متأنية وواعية، لا تغرق في الانفعالات الحماسية ولا تخشى من الفعل والإقدام؛ وقد طرح الفقه الإسلامي هذا الموضوع، وتناولته المذاهب الإسلامية منذ القدم؛ واتخذت فيه مواقف بلغت حدّ التناقض.

وفي الوسط الشيعي الإمامي، طرحت هذه القضية منذ زمن بعيد، لكن باختصار خضع ـ تارةً ـ للدراسات المتعلّقة بالمسألة الكلامية المتصلة بالإمام المهدي عليه السلام، وأخرى بالمسألة السياسية المتصلة بموضوع التقية الذي حكم العقل الشيعي في غير مجال وصعيد، وقد سجلت جملة أدلّة لصالح كل فريق، بلغت ـ حسب تتبّعنا ـ ستة عشر دليلاً لصالح نظرية شرعية الثورة فقط، وكان من بينها ومن أبرزها الاستناد المرجعي لنهضة الإمام الحسين عليه السلام، حيث شهد هذا الدليل تنشيطاً ملحوظاً في القرن الماضي.

بدورنا، سوف نحاول في هذه الوريقات تحليل هذه الثورة بما يتصل بهذا الموضوع؛ لنرى هل تعطي هذه النهضة تبريراً شرعياً لممارسة آلية الثورة ضدّ الأنظمة الجائرة، أم هناك ما يمنع عن توظيف هذه الحركة التاريخية الكبرى في مثل هذه الحالات؟ وإذا كان الجواب إيجابياً فمن الضروري تحديد المَدَيَات التي يعطيها

هذا الدليل في نطاق حالات فساد الأنظمة أو جورها أو انحرافها، وحتى لو لم يثبت صحّة الاستدلال بهذا الدليل، فلا يعني ذلك فساد نظرية الثورة ضدّ الأنظمة الفاسدة، تبعاً لما يراه الفقيه على مستوى سائر الأدلّة المطروحة أو التي يمكن أن تطرح في هذا الموضوع البالغ الأهمية.

من هنا، كانت الصيغة الأوّلية للاستدلال بهذه الحركة؛ فثورة الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام من المسلّمات التاريخية، كما أن صاحبها من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد كانت خروجاً على السلطان يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، نتيجة الانحراف الذي حلّ بالسلطة والخلافة، فتكون من أقوى الأدلّة ـ سنداً ودلالةً ـ على جواز الخروج الدموي ضدّ النظام الفاسد.

المبرّرات الموضوعية لدراسة فلسفة الحركة الحسينية

والبحث في علاقة الثورة الحسينية بمسألة الخروج على الأنظمة الظالمة لا يمكن أن يأخذ طريقه الطبيعي بمعزل عن النظرية التي يكوّنها الباحث على مستوى تحليله لهذه الثورة نفسها وفلسفتها؛ لأنّ النظريات التي طرحت حول هذا الموضوع تلقي بظلالها على نتائج الاستناد إلى هذه الثورة في بحثنا الفقهي هنا.

ونحن نعرف أنّ فلسفة الثورة الحسينية لم توضع على نار حامية في الوسط الشيعي منذ زمن بعيد، بل إنّ بعض العلماء دعا إلى الإحجام عن دراسة هذا الموضوع واعتبره نوعاً من التكلّف، وأنّ اللازم إحالة الأمر إلى أهل البيت أنفسهم، لأنّهم معصومون[1]، وهذا الكلام ينطلق من الأصول الموضوعة المسلّمة

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المجلسي، بحار الأنوار ٤٥: ٩٨ ـ ٩٩؛ والنجفي، جواهر الكلام

في العقيدة الشيعية، ومن ثم فهو مشتبه من ناحيتين:

١ـ إنّ الاعتقاد بعصمتهم لا يعني أنّ دراسة مبرّرات الثورة نحوٌ من الاعتراض عليهم، بل هو للتدبر في سيرتهم وسنّتهم التي هي مصدر تشريعي، نحاول من خلاله أخذ المؤشرات التي تدلّنا على الموقف الشرعي، وهذا البحث الذي نحن فيه خير دليل على أنّ تحليل الثورة الحسينية سوف يترك أثراً ـ ولو في الجملة ـ على نظرية سياسية هامة، هي نظرية الثورة على الأنظمة الفاسدة.

٢ـ إنّ تحليل الثورة الحسينية قد يساعد في الدفاع عنها أمام إشكالات غير الشيعة، ومن المعروف أنّه منذ قديم الأيّام كانت هناك انتقادات عنيفة ومتوسّطة العنف ضدّ الإمام الحسين في خروجه على يزيد، فأبو بكر بن العربي وابن حزم الأندلسي وابن تيمية وبعض إباضية الخوارج و.. وكثير من المستشرقين مثل فلهوزن، وجولدتسيهر، وسير وليام مور، ولامانس، انتقدوا الثورة بشدّة، وقلّة من المسستشرقين ـ مثل ماريني ـ أثنوا عليها[1]، فكيف يمكن مواجهة هذه الانتقادات التي تنطلق من مناخ عقائدي ومعرفي آخر، دون الإقدام على تحليل الثورة واكتشاف مبرّراتها ودوافعها ونتائجها؟! ولهذا وجدنا مثل السيد المرتضى (٤٣٦هـ) يقوم بتحليل الثورة بهدف الدفاع عنها أمام الذين انتقدوها.

٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ ومحمد رفيع الكرمرودي التبريزي (حوالي: ١٣٣٠هـ)، ذريعة النجاة: ١٤.

(١) حول مواقف المستشرقين وأهل السنّة وبعض الكتّاب المعاصرين، راجع ـ على سبيل المثال ـ: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر ٢: ٨٥ ـ ٩٦، طبع دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦م؛ وباقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ٤٠٢ ـ ٤١٠، نشر مدرسة الإيرواني، قم، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

المشهد الشيعي التاريخي إزاء قراءة الثورة الحسينية

وعلى أيّة حال، فالقرن العشرين ـ وبالتحديد النصف الثاني منه ـ هو الذي شهد فتح باب الجدل في هذا الموضوع، وإلا فالشيعة قبل هذا التاريخ لم يتداولوا مسألة النهضة الحسينية ـ غالباً ـ سوى من زاوية تراجيدية لا يتم توظيفها في الإطار السياسي والنهضوي إلا نادراً، وقد لعب ظهور الإسلام السياسي الشيعي في الفترة الأخيرة بقوّة دوراً بالغاً في هذا التحوّل في قراءة الحركة الحسينية، مما دفع للانتقال من تفسير هذه الثورة مجموعةَ عناصر بكائية تراجيدية إلى توليفة من العوامل النهضوية والتغييرية، ويدلّنا على هذا الأمر عناوين المؤلفات التي كان يكتبها الشيعة حول الحسين، وهي مؤلفات تعجّ بالمفردات التراجيدية مثل: طريق البكاء، طوفان البكاء، عمّان البكاء، أمواج البكاء، رياض البكاء، مفتاح البكاء، منبع البكاء، مخزن البكاء، معدن البكاء، مناهل البكاء، مجرى البكاء، سحاب البكاء، عين البكاء، كنـز الباكين، مبكى العيون، مبكى العينين، المبكيات، بحر الدموع، فيض الدموع، عين الدموع، سحاب الدموع، ينبوع الدموع، منبع الدموع، دمع العين، مدامع العين، مخازن الأحزان، رياض الأحزان، قبسات الأحزان، مثير الأحزان، مهيّج الأحزان، نوحة الأحزان وصحيفة الأشجان، أحزان الشيعة، بحر الحزن، كنـز المحن، بحر الغموم، بحر الغم، قصص الغم، واحة الغموم، الهم والغم، مشرط الغم، كنـز المصائب، مجمع المصائب، وجيزة المصائب، إكليل المصائب و..

بينما شاعت في كتابات المتأخرين مفردات الثورة والحماسة والسياسة بشكل لافت من قبيل: في ظلال الحرية، زعيم الأحرار، الحسين حامل لواء الحرية، الحسين سيّد الأحرار، الحسين رمز الحرية، الملحمة الحسينية، ملحمة عاشوراء، ملحمة كربلاء، رجال الثورة، رسالة الحسين الثورية وظروفها الحرجة، ثورة

الحسين، ثورة الطفّ، النهضة الحسينية، نهضة عاشوراء، الأهداف الاجتماعية عند الحسين بن علي عليه السلام، تحليل دوافع ثورة كربلاء، الثورة الحسينية وأهدافها الاجتماعية، الثورة الخالدة و..[١]. وهذا كلّه يؤكّد غياب التفسيرات التحليلية لهذه الثورة قبل القرن العشرين في الوسط الشيعي.

ومن إفرازات التأثير السياسي على إعادة قراءة الحركة الحسينية، صدور كتاب «الشهيد الخالد» الذي ألّفه الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) عام ١٩٧٠م، فقد شكّل هذا الكتاب منعطفاً في دراسة فلسفة قيام الإمام الحسين عليه السلام في الوسط الشيعي، وقد أدى هذا الكتاب إلى صخب وجدال كبيرين في الوسط العلمي الشيعي، أفضى إلى تدخل بعض كبار الفقهاء ومراجع التقليد ضدّه، مثل السيد المرعشي النجفي والسيد محمد رضا الكلبايكاني و..

وقد كتب في ردّ هذا الكتاب مصنفات عديدة بعضها كبير الحجم، وكان من الناقدين: الشيخ لطف الله الصافي والشيخ رضا الأستادي و.. كما كانت هناك انتقادات ذات طابع أكثر هدوءاً، أبرزها ما علّقه كل من الدكتور علي شريعتي والشيخ مرتضى مطهري و..

ولم يصدر موقف من بعض الشخصيات الهامة آنذاك، لاسيما الإمام الخميني، الذي اعتبر أن الموضوع أشغل الحوزة عن قضايا كبرى، كما كان هناك من يرى أن للمخابرات الإيرانية التابعة للشاه (السافاك) دوراً في تأجيج الفتنة[٢].

---

(١) لمزيد من الاطلاع على هذا المسرد من عناوين الكتب والمصنفات، أنظر: محمد اسفندياري، كتابشناسي تاريخي إمام حسين عليه السلام: ٣٨ ـ ٣٩، طهران، وزارة الإرشاد والثقافة الإسلامية، ١٣٨٠ش/ ٢٠٠١م، ط١.

(٢) حول كتاب (الشهيد الخالد)، والمواقف وردود الأفعال عليه، والمشهد التاريخي الذي تركه،

على أية حال، منذ ١٩٧٠م بالتحديد، ظهرت قفزة هامة في تاريخ دراسة الشيعة لفلسفة الثورة الحسينية، وتبلورت العديد من النظريات، التي كان بعضها ضعيفاً جداً، وبعضها أكثر حضوراً وهيمنةً على العقل الشيعي، وقد كان الإسلام السياسي الشيعي ـ كما قلنا ـ بمدارسه قد لعب دوراً في إعادة قراءة ثورة الحسين عليه السلام؛ لهذا وجدنا قراءات لهذه الثورة أيضاً في العالم العربي الشيعي، كان منها قراءات: السيد محمد باقر الصدر والسيد هاشم معروف الحسني والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الحكيم وباقر شريف القرشي والسيد محمود الهاشمي والشيخ محمد مهدي الآصفي والسيد محمد حسين فضل الله وغيرهم.

وعندما نتحدّث عن تأثير الحركة السياسية الإسلامية المتأخرة على إعادة قراءة هذا الموضوع؛ فلا ننفي وجود بعض الوقفات السابقة في هذا المجال، لعلّ من أقدمها وقفة السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتاب: تنزيه الأنبياء، قيل فيها: إنّها كانت جواباً تنزّلياً منه لبعض من لم يكن يؤمن بالإمامة سلفاً[1]، كما كان لبعض العلماء والفقهاء وقفات متواضعة في ثنايا دراساتهم الفقهية، كما سيظهر للقارئ في مطاوي هذا البحث.

والبحث في ثورة الإمام الحسين عليه السلام ومنطلقاتها ومديات تعميق هذه المنطلقات طويلٌ، وقد كتب في ذلك الكثير، بل قد تحدّث بعضهم عن وجود ثمانية مناهج علمية لدراسة الظاهرة العاشورائية[2]، وسوف نحاول هنا معالجة ما من شأنه أن

انظر: السيد حسن إسلامي، مقال: العزاء سنّة دينيّة أم فعل اجتماعي؟، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٨: ١٣ ـ ٢٥، بيروت، خريف ٢٠٠٦م.

(١) محمد صحّتي سردرودي، عاشورا بزوهي؛ با رويكرد به تحريف شناسي تاريخ إمام حسين: ٢٨١ ـ ٢٨٢، انتشارات خادم الرضا، قم، إيران، ط٢، ١٣٨٥ش/ ٢٠٠٦م.

(٢) انظر الدكتور علي بيات، قيام عاشورا؛ بايدها وبيامدها (بالفارسية)، مجلة حوزه ودانشكاه،

يتصل بموضوعنا فحسب، وإلا خرجنا عن محور البحث ودخلنا في الاستطرادات.

نظريات في الثورة الحسينية

قبل البحث عن أبرز النظريات في تفسير ثورة الإمام الحسين عليه السلام، والتي تتصل ببحثنا هنا، من الضروري أن نعرف أنّ بعض هذه النظريات لا يهمنا مدى صحّته وصوابه إذا حسمنا النتيجة التي يعطينا إياها على مستوى بحثنا الفقهي هنا، فإذا كانت هناك نظرية ما لا تنتج إمكانية الاستدلال بثورة الحسين ولا عدمها، أي أنها ساكتة حول هذا الموضوع أو متساوية النسبة، فلا يهمنا تحديد صوابها من خطئها.

وعلى أية حال، فأبرز النظريات ذات الصلة بموضوعنا هنا هي:

١. النظرية الغيبية الاختصاصية، أو اللامعقول الحسيني

يقصد بالنظرية الغيبية الاختصاصية التي لها حضور عند بعض علماء الشيعة[1]، أنّ الإمام الحسين عليه السلام إنما انطلق في ثورته لأوامر غيبية خاصّة به وجهت إليه، فلم يهدف الحسين إسقاط الأنظمة ولا تأسيس دولة إسلامية ولا إحياء ضمير الأمّة ولا.. كل ما في الأمر أنه نظراً لعصمته وإمامته فقد تلقى أوامر غيبية لا نقدر على

ع٣٣: ١١ ـ ٢٢، السنة الثامنة، شتاء ١٣٨١ش.

(١) تلوح هذه النظرية من كلمات: المجلسي، بحار الأنوار ٤٥: ٩٨؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ والمامقاني، تنقيح المقال ٢: ٣٢٧ (الطبعة الحجرية)؛ وجعفر التستري، الخصائص الحسينية: ٣٠ ـ ٣١، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط ٤، ١٩٥٠م؛ ومحمد صادق الصدر، شذرات من فلسفة تاريخ الحسين: ١٦٥ ـ ١٦٦؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، جنة المأوى: ١٨٩، ١٩٢، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٨م، ولم يمنع احتمالَها السيد محسن الأمين في لواعج الأشجان: ٢٥٣.

تقديم تفسير عقلاني لها، لا سياسياً ولا اجتماعياً ولا.. وأنه اندفع لتطبيق تلك التعاليم الربانية. نعم، ترتّب على ثورة الحسين أن حقّقت نتائج باهرة على أرض الواقع، فخلقت مدرسة الثورة في حياة المسلمين، وأسقطت ـ بعد حوالي سبعة عقود ـ سلطان بني أمية الجائر، لكنّ هذا كلّه لم يكن منظوراً للحسين عليه السلام لحظة خروجه، بل المنظور له أوامر غيبية وجّهت إليه واختصّت به[(١)].

من هنا، يمكن تسمية هذه النظرية، بالنظرية الميتافيزيقية، وتتميّز بأربع خصائص: ١ ـ الإمام الحسين شخص متعالٍ عن التاريخ والزمكانية. ٢ ـ الثورة الحسينية حركة ما فوق تاريخية تأبى التحليل العقلاني. ٣ ـ الموقف من الثورة هو موقف تسليمي كامل، فلا يمكن أن تكون أنموذجاً للآخرين. ٤ ـ الإمام الحسين كان مأموراً بالشهادة وفق التقدير الإلهي[(٢)].

ومهما كانت هذه النظرية، فإن لها تأثيراً هائلاً على الفقيه والفقه الإسلامي، وهو أنها تجعل هذه الثورة من خصائص الإمام الحسين، فكما أنّ هناك أحكاماً وواجبات وتشريعات خاصة بالنبي صلى الله عليه وآله كوجوب صلاة الليل عليه، كذلك كانت ثورة الحسين عليه السلام تكليفاً خاصاً به غير متوجّه إلى غيره، ومن المعلوم أن مثل ذلك يعني تحييد الثورة الحسينية عن أن تكون مستنداً للاستدلال الفقهي، لا في أصل حدوثها ولا ـ ربما ـ في تفاصيلها ووقائعها؛ لأن خصائص المعصوم لا يستدلّ بها على أحكام

(١) حول هذه النظرية راجع: محمود الهاشمي الشاهرودي، الثورة الحسينية دراسة في الأهداف والدوافع، مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ٢٦؛ ومحمد باقر الحكيم، ثورة الحسين، النظرية الموقف النتائج: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) انظر في سرد هذه الخصائص الدكتور علي بيات، قيام عاشورا؛ بايدها وبيامدها (بالفارسية)، مجلة حوزه ودانشكاه، ع٣٣: ٦ ـ ٧.

شرعية في حقّنا، كما تقرر وقرّرناه في مباحث حجية الفعل من مسألة السنّة الشريفة[١].

وعليه، لا يصحّ الاستدلال بثورة الحسين عليه السلام لإثبات جواز الخروج على الأنظمة الفاسدة.

١.١. نظرية اللامعقول الحسيني، الأدلّة والوثائق

وربما نستشهد ـ لتبرير هذه النظرية ـ ببعض الشواهد والنصوص المتفرّقة، منها:

١ ـ ما ورد من طلب الإمام الحسين من والي المدينة ـ عندما طلب منه البيعة ليزيد ـ أن يستمهله فترة، فذهب عليه السلام إلى مرقد النبي، وهناك غلبه النوم، فرأى النبيَّ في المنام، فطلب منه الحسين أن يأخذه إليه، فأجابه رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله شاء أن يراك قتيلاً[٢].

فقد يفهم من هذا النص أن هناك اتصالاً غيبياً ما هو الذي حرّك الحسين للثورة، لا أنه كان يريد إسقاط الحكم، ولا أنه أخذ يقدّر الحسابات والأرباح والخسائر، ويقوم بدراسة سياسية ميدانية للموقف.. فهذا ما لا تشير إليه الرواية إطلاقاً، بل الموضوع يغلب عليه الطابع الغيبي غير القابل لإخضاعه لأبعاد عقلانية.

٢ ـ ما جاء في حوار الحسين عليه السلام مع أخيه محمد بن الحنفية، حيث اتفق معه على أن يفكّر الحسين بالأمر، ولا يسارع للخروج لأهل الكوفة بعدما علم من غدرهم بأبيه، ولما علم ابن الحنفية بخروج الحسين فيما بعد طالبه بالموضوع، فأجابه بأنه

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ ـ ٦٣٦.

(٢) جاءت قصّة الرؤيا عند: هاشم البحراني، مدينة المعاجز ٣: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

رأى رسول الله وأنه أخبره أنّ الله شاء أن يراه قتيلاً وأنه شاء أن يرى أهله سبايا[١].

وهذا النصّ كسابقه أيضاً؛ يدلّ على أنّ ثمّة مشيئة إلهيّة خاصّة تعلّقت بحركة الإمام الحسين، وأنّه ما من تفسير يقف خلف هذا الأمر سوى هذه المشيئة الإلهيّة.

٣ ـ ما جاء في بعض رسائل الإمام الحسين عليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية، من أنّ من لحق به استشهد، ومن لم يلحق به لم يُدرك الفتح[٢].

فهذا النصّ لا يدع مجالاً للارتياب في أنّ الحسين كان عالماً بالهزيمة بمعناها المادي، والذي تعبّر عنه كلمة الشهادة، ولا يعقل أن ينطلق شخص لتغيير واقع قائم وهو على يقين بأنّ الأمر سيؤول إلى الموت والهزيمة وعدم النجاح.

٤ ـ ما جاء في حوار عبد الله بن جعفر أو مكاتباته مع الإمام الحسين، حيث ورد فيها أنّ الإمام أخبره بأنّه رأى رسول الله في المنام، وأنّه أمره بأمرٍ وهو ماضٍ إليه، وقد رفض الحسين إخبار عبد الله بن جعفر بمضمون الرؤيا التي رآها، وذكر له أنّه لن يحدّث بها حتى يلقى الله عز وجل، وفي بعض صيغ القصّة أنّه أخبره بموته[٣].

---

(١) السيد ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٣٩ ـ ٤٠؛ والحسن بن سليمان الحلي، المحتضر: ٨٢؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٤؛ والبحراني، العوالم: ٢١٤؛ والقندوزي، ينابيع المودّة ٣: ٦٠؛ وموسوعة كلمات الإمام الحسين: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢) ابن قولويه، كامل الزيارات: ١٥٧؛ والحلي، مختصر بصائر الدرجات: ٦؛ وقطب الدين الراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٧٧١ ـ ٧٧٢؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٢٣٠؛ والحلي، المحتضر: ٨٢؛ والبحراني، مدينة المعاجز ٣: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ والمجلسي، بحار الأنوار: ٤٥: ٨٧؛ والبحراني، العوالم: ١٥٥، ٣١٧.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ وابن أعثم الكوفي، الفتوح ٥: ٦٧؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤٥؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٨: ١٧٦، ١٨١؛ والبحراني، العوالم: ٢١٦؛ وابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٤٠ ـ ٤١؛ والطبرسي، إعلام الورى ١: ٤٤٦؛ والمرعشي، شرح إحقاق الحق ٣٣: ٦٢٣.

فهذا يدلّ أيضاً على هذا البعد الغيبي الذي يتصل بهذه القضيّة فيما تعطيه مسألة الاتكال على الرؤيا من دلالات، فلو كان هناك مبرّر عقلاني سياسي لذكره بدل الاعتماد على رؤيا رسول الله صلى الله عليه وآله.

٥ ـ ما جاء في بعض النصوص والكلمات، أنّ الإمام الحسين كان يردّ بعض الذين كانوا يطالبونه بعدم الخروج بأنّه سيستخير الله تعالى، كما جاء في ردّه على المسور بن مخرمة، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مطيع[١]، فلماذا لم يوضح لهم المبرّرات بدل أن يقول لهم: إنّه سوف يدعو الله لما فيه الخير وينظر في الأمر؟! بل لو فسّرت الاستخارة بما صار لها من معنى اليوم بين المتشرّعة لكان البُعد الغيبي أكبر وأوضح، وإن كان هذا المعنى بعيداً هنا[٢].

٦ ـ إنّ إقدام الإمام الحسين عليه السلام على تعريض نفسه للموت وهو يعلم بأنّه سوف يستشهد يعدّ ـ من الناحية الشرعية ـ إلقاءً للنفس في التهلكة، فيكون محرّماً، وهذا معناه أنّ هذا التصرّف من الإمام انطلق من خصوصية له، وإلا فلو لم يكن الأمر كذلك للزم الالتزام بارتكابه الحرام وتعريض نفسه للهلاك، وهو التزام غير مقبول إطلاقاً.

٧ ـ ما جاء في حوار الإمام مع عمرو بن لوذان عندما التقاه بُعيد خروجه من مكّة عند بطن العقبة، فبعد أن ذكر له عدم الذهاب، أجابه الحسين عليه السلام بالقول: «يا

(١) راجع: تاريخ الطبري ٤: ٢٦٠ ـ ٢٦١، ٢٨٧؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٩، ٣٧؛ والفتوح ٥: ٦٥ ـ ٦٦؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٨٥، ٧٩٦ ـ ٧٩٧؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ والمزي، تهذيب الكمال ٦: ٤١٧؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٢، ١٧٦.

(٢) حول مسألة بُعد احتمال إرادة الاستخارة المتعارفة اليوم، أنظر: الشيخ نجم الدين الطبسي، الإمام الحسين في مكة المكرّمة (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة) ٤: ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

عبد الله! إنّه ليس يخفى عليّ الرأي ما رأيت! ولكن الله لا يُغلب على أمره..»[(١)]؛ فهذا كلام واضح في أنّه يستصوب موقف ابن لوذان، وأنّ ذلك لا يخفى عليه، لكنّه يتحرّك بمشيئة إلهية تكوينية لا تحكمها حسابات البشر في قضايا السياسة والمواجهة.

٨ ـ حاول بعض العلماء أن يقارن بين ثورة الحسين وبين فقه الجهاد في الإسلام؛ فرأى أنّها تمتاز عن الجهاد العام في الشريعة؛ فهي لا تخضع لقانون سقوط وجوب الجهاد بزيادة عدد العدو عن الضّعف، وكذلك يشترط في الجهاد عدم ظنّ الهلاك دونها، والجهاد لا يجب على الشيخ الهرم والصبيّ الصغير مع أنّه شارك فيها هؤلاء، فهذا كلّه شاهد اختصاصها[(٢)].

٩ ـ ما جاء في كلمات الإمام الحسين وهو في الطريق يتحدث عن كتابة الموت على ولد آدم مخطّ القلادة في جيد الفتاة، ويتكلّم عن أوصاله المقطّعة بين النواويس وكربلاء، وأنّه لا مفرّ عن يوم خطّ بالقلم[(٣)]؛ فهذا كلّه شاهد أكيد أنّه كان يتجه نحو مصير مأساوي محدّد سلفاً، لا نحو مشروع إسقاط سلطة سياسية فاسدة.

فهذه الشواهد ـ وغيرها ـ تؤكّد هذا الأمر، وإلا لو كان لديه مخطّط سياسي اجتماعي لبيّنه لأقرب المقرّبين إليه وهو ابن الحنفية، ولم يستعض عنه بقضية الرؤيا

---

(١) راجع: تاريخ الطبري ٤: ٣٠١؛ والإرشاد ٢: ٧٦.

(٢) التستري، الخصائص الحسينية: ٣٠ ـ ٣١؛ وفهم ذلك المامقاني في تنقيح المقال ٢: ٣٢٧، عند ترجمة عمرو بن جنادة بن كعب الخزرجي؛ لأن هذا المناصر للحسين كان صبياً غير مراهق.

(٣) راجع: ابن نما الحلي، مثير الأحزان: ٢٩؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٨٦؛ واللهوف: ٣٨؛ وكشف الغمّة ٢: ٢٣٩؛ والزرندي الشافعي، معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول: ٩٤؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والعوالم: ٢١٦ ـ ٢١٧.

التي رآها، كما يعبّر بعض أساتذتنا[١].

١.٢. قراءة نقدية في نظرية التخصيص واللامعقول الحسيني

ويمكن أن تناقش هذه النظرية من جهات:

أولاً: إن هذه النظرية والنصوص التي تدعمها تعارضها نصوص أخرى، يقدّم لنا الإمام الحسين عليه السلام فيها تفسيرات عقلانية لثورته، مثل النصوص التي يشير فيها إلى قضيّة الانحراف عن الحقّ، وإلى ترك المعروف، وفعل المنكرات و.. وجعلها أسباباً ودوافع لحركته، وهذه النصوص الكثيرة المتفرّقة كلّها تعارض هذا التفسير الغيبي المتعالي عن التعقيل والعقلانية[٢].

ومن نماذج هذه النصوص ـ عدا ما سيأتي ـ ما ورد في كلماته عليه السلام التي يفسّر فيها مبرّرات ثورته، مثل ما رواه الطبري وابن الأثير وغيرهما في التاريخ عن أبي مخنف عن العقبة بن العيزار: إن الحسين خطب أصحابه..: «أيها الناس! إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله وأنا أحقّ من غيري..»[٣].

---

(١) الهاشمي، الثورة الحسينية، دراسة في الأهداف والدوافع، مصدر سابق: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠.

(٣) تاريخ الطبري ٤: ٣٠٤؛ والكوفي، الفتوح ٥: ٨١؛ وابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٤٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٨١ ـ ٣٨٢؛ والعوالم: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

فهذه الرواية تجعل حركة الحسين في هذا الإطار الذي أسّسه الرسولﷺ، مما يمكّننا من الاستناد إليها للترخيص في مواجهة الظالم الذي يتصف بهذه الصفات المذكورة أعلاه، وهو غير خاص بعصر حضور المعصومين، بل يوجد بعدهم إلى يوم الدين.

وفي خطبة لهعليه السلام أنه قال فيها ـ وقد رويت لنا بالسند المتقدم ـ: «.. ألا ترون أن الحقّ لا يعمل به وأن الباطل لا يتناهى عنه؛ ليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً، فإني لا أرى الموت إلاّ شهادة، ولا الحياة مع الظالمين إلاّ برماً..»[(١)]، ووردت في مصادر أخرى مع تغيير «إلا سعادة»[(٢)]، وفي بعض المصادر: «..مع الظالمين إلا ندامة»[(٣)]، وفي بعضها: «إلا ندماً»[(٤)].

فالمعيار في هذه الثورة هو عدم القيام بالحقّ بل عمل السلطة بالباطل، وهو

---

(١) تاريخ الطبري ٤: ٣٠٥.

(٢) تحف العقول: ٢٤٥؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ٣: ١٤٩؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٢٤؛ وذخائر العقبى للطبري: ١٥٠؛ واللهوف: ٤٨؛ والإربلي، كشف الغمة ٢: ٢٤٢؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٩: ١٩٢؛ والطبراني، المعجم الكبير ٣: ١١٤ ـ ١١٥؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٨٧ ـ ٨٨؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٥: ١٢؛ وبحار الأنوار ٤٤: ١٩٢، ٣٨١؛ والعوالم: ٦٧، ٢٣٢؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٨.

(٣) الزرندي الحنفي، نظم درر السمطين: ٢١٦.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٣١٠؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ ولمزيد من الاطلاع انظر: المرعشي، شرح إحقاق الحق ١١: ٥٩٦، ٦٠٦ ـ ٦٠٧، و١٩: ٤١٦، و٢٧: ١٣٤ ـ ١٣٥، و٢٧: ١٨١؛ ويلاحظ أنّ المصادر تختلف في موضع إلقاء هذه الخطبة، وحول ذلك انظر: المولائي والطبسي، الإمام الحسين في كربلاء (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة) ٤: ١٠٢.

معيار كلّي عقلاني ومفهوم، يجعلنا قادرين على الاستفادة من هذه الثورة لتأسيس مبدأ في شرعية الثورات العسكرية المسلّحة أو الدمويّة ضد الأنظمة الفاسدة.

ثانياً: إنّ بعض النصوص المروية عن الإمام الحسين عليه السلام مثل ما تقدّم، تفيد أنه كان يجعل نفسه مصداقاً لقولٍ عام صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فعندما يستشهد الحسين بقول جدّه في ضرورة مواجهة انحراف الظالم، فهذا معناه أنه يعتبر نفسه مصداقاً لعنوان كلّي وتكليف عام، وهو ما يبعّد احتمال الخصوصية[1].

ثالثاً: إن النصوص المستدلّ بها هنا حتى لو ثبتت لا تدل على المطلوب؛ إذ لا ملازمة بين أن يعرف الإنسان أنه سوف يستشهد في ثورته وبين أن تكون هذه الثورة غير عقلانية وخاصّة به، فقد يقدّر مصلحةً للأمة في شهادته، فلا ملازمة بين الأمرين حتى عند الثوار الماديين فضلاً عن الدينيين، فعلم الإنسان بشهادته لا يعني عبثية حركته دائماً، بل يمكن تقديم تفاسير عقلانية لذلك[2]، وسوف نرى في النظرية الثالثة القادمة تفسيراً ممتازاً يجمع بشكل منطقي وعقلاني بين هذه الأمور كلّها.

رابعاً: إنّ غاية ما تدلّ عليه جملة النصوص المتقدّمة أو أغلبها، أنّ الإرادة الإلهية قد تعلّقت بشهادة الحسين، وهذا لا يعني أنّ هذه الشهادة غدت خاصّة به؛ بل هذا المدلول أعمّ من الاختصاص وعدمه، وإلا فنحن نعلم أنّ الإرادة الإلهية والمشيئة العليا الربانية قد اقتضت وقوع صلح الإمام الحسن، ومن المؤكّد أنّ الإمام الحسن بن علي قد علم بإلهامٍ من الله ـ بحكم إمامته وعصمته وفق المعتقد الشيعي ـ أنّ

---

(١) حبيب الله طاهري، تحقيقي بيرامون ولايت فقيه: ٣٠٠.

(٢) الهاشمي، الثورة الحسينية، مصدر سابق: ٣٢ ـ ٣٣.

التكليف الشرعي يستدعي منه أن يوقع الصلح مع معاوية، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذا الصلح ـ وأيّ صلحٍ مع البغاة ـ خاص بالمعصوم، ومجرّد أنّ النص بيّن لنا تعلّق المشيئة بشهادة الحسين وسبي نسائه لا يعني الدلالة الحصرية على أنّ أمراً من هذا النوع لا يمكن أن يتعلّق بغيره، وهذه نقطة بالغة الأهمية، ولا يوجد عندنا أصل اسمه أصالة الاختصاص بفعل الأئمة، وإلا فلو شككنا في أنّ فعلهم كان خاصّاً بهم أو تطبيقاً لحكم إسلامي عام للزم عند عدم إحراز الخصوصية أن لا نستدلّ بفعلهم، وهذا ما لن يقف عند الإمام الحسين عليه السلام بل سيطال مجمل أفعال المعصومين إلا ما حصل يقين من الخارج بأنّ هذا الفعل ليس فيه أي خصوصيّة، ومعه لن يصبح فعل المعصوم حجّةً إلا في موارد قليلة، ولا نظنّ أنّ هذا مما يلتزم به صاحب هذه النظرية نفسه.

واستتباعاً لما تقدّم، فإنّ تعلّق المشيئة الإلهية قد يكون لأجل النهوض بالأمة وإحداث تغيير فيها عبر الشهادة نفسها؛ وهذا معناه ـ إذا أردنا استخدام التعبير الأصولي ـ محكومية هذه الأدلّة التي تدعم هذه النظرية لأيّ دليل آخر أو فرضية معقولة يمكن أن يقيمها الطرف الآخر؛ لأنّ هذه الأدلّة هنا تفيد تعلّق المشيئة بالشهادة، فإذا استطعنا أن نتعقل وجهاً منطقيّاً لإرادة الشهادة نفسها بحيث تكون الشهادة ذات دور في إحياء الأمة، فإنّ هذه الأدلّة لن تعارض تلك التفسيرات المعقولة، كما هو واضح؛ لأنّها سوف تفسر تعلّق المشيئة ولا تنفيه إطلاقاً.

خامساً: قد بحثنا في دراسة أخرى حول حجية الفعل النبوي[1] ما توصّلنا من خلاله إلى أنّ المرجع عند الشك في اختصاص النبي بفعل وعدمه أن نحمله على

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية الفعل النبوي، مجلة ميقات الحج، العدد ٢٦: ٨٢ ـ ٩٤.

عدم الاختصاص إلا في بعض الحالات القليلة التي فصّلنا الكلام فيها هناك؛ فإذا كان الشكّ في الاختصاص موجباً لعدم الاختصاص ـ إن صحّ التعبير ـ في الأفعال النبوية، فهو كذلك ـ بطريق أولى ـ في أفعال أهل البيت؛ لندرة الفعل الخصوصي عندهم نسبةً لما عند رسول الله، كما يظهر بمراجعة الأبحاث الفقهية والأصولية عند الشيعة والسنّة في هذا الموضوع.

والجدير ذكره أنّ مسألة الأفعال المختصّة بالمعصوم والتي لا يمكن الاستناد إليها في الاجتهاد الفقهي مسألة طرحت في حقّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد لا تجري في حقّ أهل البيت عليهم السلام؛ لعدم وجود خصائص معتدّ بها لهم، كما يصرّح بذلك بعض علماء الإمامية[١]، إلا ما قيل من بعض الأمور، مثل جواز الجنابة لعلي عليه السلام و.. في المسجد وما شاكل ذلك[٢]، إلا أنّ مراجعة خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم في باب النكاح من

(١) يفهم من السيد محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١١٣؛ ويفهم من بحثهم في خصائص النبي أنّها لا تجري في حقّ الأئمة؛ حيث ناقشوا في بعضها بانتقاضها بالإمام، فلو كانت شاملةً للأئمة لما صحّ مثل هذا النقض، فانظر على سبيل المثال: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٧٢؛ وقد لاحظنا في موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت أنهم ذكروا الكثير من خصائص الأئمة، ولم يذكروا شيئاً يرجع إلى ما يرتبط ببحثنا، رغم استقصائهم في البحث عادةً، فقد ذكروا مثل وجوب الاعتقاد بإمامتهم، ووجوب محبتهم، ووجوب طاعتهم، والصلاة عليهم، واحترام أسمائهم، والتوسّل والتبرّك بهم، والتسمّي بأسمائهم، وما يتصل ببعض مسائل صلاة الجمعة، والعيدين، والجهاد الابتدائي و.. وكلّها خصائص لا علاقة لها بما نبحثه هنا، كما صار واضحاً، فانظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ١٨٣ ـ ٢٠٢.

(٢) نصّ الإمام الخميني على قلّة مختصّات الأئمة، وذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد: ٥٤؛ ولعله أراد مثل صلاة الجمعة والعيدين والجهاد الابتدائي.. مما لا يدخل في المختصّات التي نبحث فعلاً عنها؛ وحول مسألة الجنابة لمحمد وعلي و.. راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، باب ١٥، ح ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ٢١؛

مصنّفات الفقه الإمامي تؤكّد لنا أنّ السائد بين الإمامية عدم وجود خصائص شرعية لهم، اللهم إلا خصائص في مقام الإمامة والولاية، وهذا بحثٌ آخر، وأمّا بعض الكتب المسمّاة بخصائص الأئمة، مثل كتاب خصائص الأئمة للشريف الرضي، فهي تحتوي على درر كلماتهم وروائع مقالاتهم[1]، لا أنّها تذكر الخصائص بالمعنى الفقهي والأصولي الذي نقصده هنا، نعم الخصائص التكوينية كالعصمة والعلم والكرامات و.. كلّها خارجة عن إطار بحثنا؛ لدخولها في مجال الخصائص الخارجية لا التشريعية.

وقد يستند للتعميم هنا ورفع الخصوصية بما دلّ من النصوص على أنّ الحسين قدوة ومصباح يقتدى به ويستضاء بنوره؛ كقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الحسين مصباح الهدى وسفينة النجاة»[2]، فإنّ هذه النصوص ـ كما يقول السيد محمد باقر الحكيم ـ تريد أن تعرّف الحسين سلوكاً قابلاً للاقتداء، وهي من ثم ترفع الخصوصية المفترضة في أعماله[3].

لكنّ الصحيح أنّه إذا قامت الشواهد على الخصوصية في هذا الفعل أو ذاك لم يعد يمكن لمثل هذه النصوص أن تقف في وجهها، فرسول الله صلى الله عليه وآله ورد القرآن فيه بأنّه أسوة (الأحزاب: ٢١)، لكن مع ذلك كانت له خصائص تشريعية لا تشمل غيره، كما اتفق عليه المسلمون تقريباً، وأمّا إذا لم تقم الشواهد على الخصوصية هنا أو هناك، رجعنا إلى دليل حجية فعل المعصوم، وكان كافياً في المقام، وقد كنّا أشكلنا

ومستدرك الوسائل ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٢.

(١) انظر كلام الشريف الرضي في هذا الخصوص في مقدّمة كتابه خصائص الأئمة: ٣.

(٢) انظر: مدينة المعاجز ٤: ٥٢.

(٣) انظر: محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين: ٣٥ ـ ٣٦.

على الاستناد لمثل هذه الروايات ـ بشكل عام ـ في مسألة حجية فعل المعصوم، وقلنا: إنّها مفيدة لكن بقدر، فليراجع.

سادساً: إنّ الروايات التي تشير إلى استخارة الإمام الحسين لا تنفع هنا؛ لأن الاستخارة هي طلب الخير، فكأنه قال: سوف أسأل الله أن يكتب لي ما فيه الخير، وهذا ليس إغراقاً في الغيبية التي تنفي التفسير المعقول لهذه الحركة، فضلاً عن اختصاصها بالمعصوم، ويعزز هذا الكلام أنّهعليه السلام ذكر في بعض هذه الروايات ـ كما في خطابه لابن عباس ـ: «أستخير الله، وأنظر ماذا يكون»، فهذا معناه أنّه كان يريد التأمل في هذا الموضوع، والتأمّل يقرّب الصورة من المشهد العقلاني، كما أنّ في بعض الروايات أنّه في النص نفسه الذي تحدّث فيه عن الاستخارة بيّن مبررات ذهابه إلى الكوفة، وأنّ إرسال الكتب إليه والرسائل تدعوه للتوجّه ناحيتها هو الدافع والمرجّح لذلك، كما جاء في مثل خبر الفصول المهمة لابن الصباغ المالكي[1].

وهناك احتمال يرد في بعض النصوص ـ لا جميعها ـ التي نجد الإمام الحسينعليه السلام يأبى فيها الجواب عن سبب خروجه أو يحاول التهرّب من الجواب بطريقة أو بأخرى، وهو أنّه قد لا يريد البوح لأيّ إنسان بمخطّطاته، وهذا عمل منطقي ومعقول يحافظ فيه على بعض السرية أحياناً في مشروعه.

سابعاً: إنّ الحديث عن مسألة إلقاء النفس في التهلكة يمكن الجواب عنه بما ذكره بعض العلماء الباحثين من أنّ فعل الإمام ذلك يمكن أن يعدّ دليلاً على جواز العملية الاستشهادية هذه؛ كونه يخصّص الإطلاقات الموجودة في نصوص تحريم تعريض النفس للتهلكة، فبدل أن يكون هذا الحكم موجباً لجعل الثورة خاصة

(١) ابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٩٧.

بالحسين يمكن أن يكون موجباً لتخصيص دليل حرمة تعريض النفس للتهلكة فيما لو كانت هناك مصالح إسلامية عليا. علماً أنّه لو كانت الثورة خاصّة بالحسين بوصفه معصوماً فما معنى مشاركة أهل بيته وأصحابه فيها؟![1]، إلا إذا قيل: إنّ الخصوصية تستوعب ـ أيضاً ـ هذا العدد من المحيطين بالمعصوم.

ثامناً: لنفرض أن بعض الأحكام التفصيلية لم تتوافق فيها ثورة الحسين مع القواعد العامّة في فقه الجهاد في الإسلام؛ فهذا لا يعني صيرورة الثورة خاصّة بالحسين، بل هذا يعطيها خصوصية في موردها من حيث طبيعة الاستثنائية التي كانت تحيط بها، فهذا مثل بعض العناوين الثانوية التي قد تسقط الكثير من العناوين الأولية في موردها، فأيّ تلازم بين هذا الأمر وبين خصوصية الثورة أو لا معقوليّتها.

يضاف إلى ذلك، أنّ ما ذكر من خصوصيات لا نحرز كونه خصوصية على تمام النظريات الفقهية، فالجهاد ليس واجباً على الأطفال لكنّه ليس محرّماً لو رضي أهلهم بذلك، وأرادوا هم ذلك، وكانت فيه المصلحة للمسلمين، كما أنّ عدم ظنّ الهلاك إن قصد به الظنّ الذي هو دون اليقين فهذا ليس بشرط في الجهاد قطعاً، وإلا فكلّ جهاد أو أغلب أشكاله فيه ظنّ الهلاك كما هو واضح، وإن قصد به اليقين

(١) محمد حسين فضل الله، تأملات في حركة ذكرى عاشوراء، مجلة رسالة الحسين، ع ١: ١٦ ـ ١٧، السنة الأولى، ١٤١١هـ، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م؛ وحول موضوع التهلكة وحركة الإمام الحسين، انظر: المفيد، المسائل العكبرية، سلسلة مصنفات الشيخ المفيد ٦: ٦٩ ـ ٧١، دار المفيد، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٣م؛ وعبد الرزاق الموسوي المقرّم، مقتل الحسين: ٥٤ ـ ٦٦، نشر دار الثقافة، قم، إيران، ط٢، ١٤١١هـ؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الإمام الحسين: ٣٦ ـ ٤٥، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

بالهلاك فهذا ما يسمّى في عصرنا بالعمليات الاستشهادية، وقد بحثناها مفصّلاً في موضعها، ورأينا كيف أنّ هناك نظريات فقهية تجيزها طبقاً لقواعد الصناعة الفقهية، وأنّ ثورة الحسين عليه السلام نفسها شكّلت أحد الأدلّة التي طرحت أو يمكن أن تطرح هناك.

وأمّا مسألة اشتراط الضعف لا أزيد في الجهاد، فقد حقّقناه بالتفصيل، وقلنا: إنّه شرط الوجوب، لكنّه ليس شرط الجواز، فقد يكون جائزاً حتى من دونه.

تاسعاً: إنّ الشاهد الثاني هنا ـ وهو خبر حواره عليه السلام مع محمد بن الحنفية واحتجاجه بالرؤيا التي رآها ـ يرجع مصدره الرئيس إلى كتاب اللهوف لابن طاووس (٦٦٤هـ)، وقد نقل البقية عنه، ولم أعثر على هذه القصّة في مصدر أسبق من هذا المصدر، وسند السيد ابن طاووس إلى الأصل الذي نقل عنه غير معلوم، فالاحتجاج بهذه الحادثة مشكل. نعم ورد خبر المنام في أمالي الصدوق[1]، لكن بسند ضعيف بجهالة بهجة بنت الحارث بن عبد الله التغلبي المهملة جداً في مصادر الرجال الشيعية والسنيّة، وكذلك إهمال كل من صفية بنت يونس بن أبي إسحاق الهمدانية ومريسة بنت موسى بن يونس، اللتين لا ذكر لهما عندهم[2]، فالسند مشكل جداً.

أمّا خبر عمرو بن لوذان فلا يستند إليه أيضاً؛ لأنّه بهذه الصيغة ورد تارةً مرسلاً كما في إرشاد المفيد، وأخرى بسند فيه لوذان أحد بني عكرمة، وهو رجل مجهول جداً لا ذكر له في مصادر الرجال الشيعية والسنيّة؛ فالاستناد إلى مثل هذه الأخبار ـ

(١) أمالي الصدوق: ٢١٧.

(٢) راجع: التستري، قاموس الرجال ١٢: ٣٤٤؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

مع قلّة ناقليها ومصادرها التاريخية والحديثية ـ مشكل. كما أن خطبة الإمام الحسين التي يعلن فيها شهادته، ويتحدّث عن أوصاله المقطّعة بين النواويس وكربلاء، لم ترد في مصادر التاريخ الأولى، وإنّما جاءت في مصادر متأخرة بلا سند، والأغلب أَخَذَها من كشف الغمة واللهوف؛ فيصعب الاستناد إليها أيضاً.

من هنا، نستنتج أنّ الثورة الحسينية ليست من خصائص الإمام الحسين عليه السلام حتى نخرجها عن دائرة الاستناد الفقهي هنا، فضلاً عن أنّ العديد من الروايات التي تعدّ شاهداً لهذه النظرية يصعب إثباته تاريخياً وحديثياً، كما ألمحنا إلى بعضه آنفاً.

٢. نظرية المواجهة المفروضة والفرار من البيعة

تذهب هذه النظرية إلى أن ثورة الحسين عليه السلام لم تهدف لا إسقاط نظام فاسد، ولا إحياء ضمير الأمة و.. وإنما كانت تريد الفرار من بيعة يزيد بن معاوية، فلو لم يحاول بنو أمية الضغط على الحسين عليه السلام كي يبايع يزيداً لظلّ في المدينة معتزلاً الأمر، لكن حيث فرضوا ذلك عليه، وأصرّ على موقف الرفض، لم يجد بُداً من المواجهة، فالمواجهة لم تكن مشروعاً بقدر ما كانت فراراً واضطراراً فرض على الحسين ولو تمكّن من رفعه لفعل(١)، ولولا أنّه كان مهدّداً بالاغتيال لما خرج(٢)، من

(١) انظر: محمد مهدي الآصفي، الجهاد: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) تلوح هذه النظرية من بعض كلمات: المجلسي (على سبيل التنـزّل حسب الظاهر)، بحار الأنوار ٤٥: ٩٩ ـ ١٠٠؛ ومثله محسن الأمين، لواعج الأشجان: ٢٥٢؛ وقد جعلها الشيخ الطبرسي أحد احتمالين في تفسير خروج الحسين، فانظر له: مجمع البيان ٢: ٣٥؛ واحتمل ذلك أيضاً المحقق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

هنا كانت حربه حرباً دفاعية[١].

ويبدو من بعض الباحثين الكبار هنا أنّهم يرون صواب هذه النظرية ولو في المرحلة الأولى، أي مرحلة الخروج من المدينة إلى حين وصول الكتب وتواتر الرسائل الى الإمام الحسين وهو في مكة، ويظهر هذا الرأي من هبة الدين الحسيني الشهرستاني[٢] وسيأتي ما يتعلّق برأي الشهيد مطهري، إن شاء الله تعالى.

٢.١ـ نظرية المواجهة المفروضة، الشواهد والمستندات

وقد نعزّز هذه النظرية بجملة شواهد، أبرزها:

١ ـ لما خرج الحسين عليه السلام من المدينة لم تكن قد وصلته أيّ رسائل، وما قيل عن وصول رسائل إليه من مكّة غير دقيق ولا حتى واضح، لاسيما بعدما سيأتي من أنّه لم يدم وجوده في المدينة أكثر من ثلاث ليالٍ عقب وصول خبر وفاة معاوية إلى بلاد الحجاز[٣]؛ فلا مؤشر في المدينة على حركة نحو منطقة يعتزم إجراء ثورة فيها.

أمّا مكّة، فثمّة نصوص تتحدّث عن أنّ الإمام الحسين كان يريد الخروج من مكّة حمايةً لحرمة هذه المدينة؛ لأنّه بلغه أنّ يزيد بن معاوية أرسل من يغتاله ولو فيها، ولم يحبّ الإمام أن يكون سبباً في هتك حرمة الحرم؛ لهذا كان مضطراً للخروج ناحية منطقة أخرى؛ ففي حواره مع أخيه محمد بن الحنفية يصرّح الإمام بخوفه من أن يغتاله يزيد في الحرم، فيكون ممّن تستباح به حرمة البيت، وفي حواره مع عبد الله بن

(١) محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١٠.

(٢) الشهرستاني، نهضة الحسين: ٥٩، ٦٦، منشورات الرضي، قم، إيران، ط٢، ١٩٨٤م.

(٣) في مسألة وصول رسائل إليه في المدينة، وحصول خلط في بعض النصوص في هذا الإطار، أنظر: علي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٤٢٣ ـ ٤٢٦.

الزبير ـ أو ابن عباس ـ يذكر شيئاً من ذلك أيضاً[١]؛ وقد نسب العلامة المجلسي إلى ما وصفه: «بعض الكتب المعتبرة» أنّ يزيد بن معاوية أنفذ عمرو بن سعد بن العاص في عسكر عظيم وأمّره على الحاجّ، وأوصاه بقتل الحسين، وأنّه دسّ بين الحجيج ثلاثين رجلاً لفعل ذلك؛ فلما علم الحسين بالأمر حلّ من إحرامه وجعلها عمرة مفردة[٢]؛ وهذا معناه أنّ الخروج كان اضطراريّاً؛ لا لمشروع يستقبله في العراق.

٢ ـ ما ورد عن الإمام الحسين في حواره مع ـ ابن الحنفية أو ابن عباس أو عبد الله بن جعفر الطيار ـ من قوله: «لو كنت في جحر هامة من هوام الأرض، لاستخرجوني حتى يقتلوني»[٣]؛ فهذا النصّ واضح في أنّه يعلم بخطّتهم وأنّه لا مجال أمامه ـ إذا لم يرد البيعة ـ سوى الخروج من مكة والمدينة، وليس من مكان أفضل من العراق. ومثله قوله عليه السلام: «والله لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقة

(١) راجع في هذه الحوارات: محمد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين ٢: ٢٦٠؛ والمحاملي، الأمالي: ٢٢٦؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢١١؛ وذخائر العقبى: ١٥٠ ـ ١٥١؛ واللهوف: ٣٩ ـ ٤٠؛ ومدينة المعاجز ٣: ٥٠٣؛ والمعجم الكبير ٣: ١١٩ ـ ١٢٠؛ والدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ١٣٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٠ ـ ٢٠١، ٢٠٣، ٢١١؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٢؛ وتاريخ الإسلام ٥: ١٠٦؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٤، ١٧٨؛ والصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٧٨؛ وينابيع المودة ٣: ٩؛ وبحار الأنوار ٤٤: ١٨٥، ٣٦٤؛ والعوالم: ٥٤، ٢١٤؛ ومجمع الزوائد ٩: ١٩٢؛ ولواعج الأشجان: ٧٢؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٣؛ وشرح إحقاق الحق ١١: ٤٣٥، و٢٧: ١٨٦، ١٨٨، ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) بحار الأنوار ٤٥: ٩٩؛ وقد أشار محقق البحار إلى أنّ هذا الكتاب المعتبر هو كتاب المنتخب.

(٣) راجع ـ مع اختلافات طفيفة في النقل ـ: تاريخ الطبري ٤: ٢٨٩؛ والفتوح ٥: ٦٧؛ وشرح الأخبار ٣: ١٤٥؛ ومدينة المعاجز ٣: ٤٨٥؛ وبحار الأنوار ٤٥: ٩٩ و..

من جوفي»[١].

٣ ـ إنّ الإمام الحسين لم يقبل بأمانهم ووعودهم لعلمه بغدرهم، يشهد على ذلك قتلهم لمسلم بن عقيل بعد إعطائه الأمان، وقول مروان لوالي المدينة بأخذ البيعة من الحسين ثم يرون فيه رأيهم، وهذا معناه أنّهم يريدون ـ بعد أخذ البيعة منه ـ أن يغدروا به[٢]، فهو ـ على حدّ تعبير الشهرستاني ـ مقتول بايع أم لم يبايع[٣].

٤ ـ ما جاء في كتاب يزيد بن معاوية إلى الوليد بن عتبة والي المدينة، من أخذ البيعة من أهل المدينة: «.. وليكن مع جوابك إليّ رأس الحسين بن علي..»، وأنّ الوليد استثقل ذلك جداً، وطلب الحسين ليأتيه، فخرج الحسين من ليلته تلك نحو مكة وهو يقول: «فخرج منها خائفاً يترقب قال رب نجني من القوم الظالمين»، وقصّة استدعاء الإمام الحسين إلى والي المدينة فيها الكثير من الإشارات للرغبة في قتله على تقدير عدم البيعة[٤]؛ وربما لهذا ورد في المصادر التاريخية أنّه عليه السلام لما استدعي إلى الوليد ـ والي المدينة ـ طلب من أهل بيته وعشيرته أن يقفوا بالباب،

---

(١) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٦؛ والإرشاد ٢: ٧٦؛ والكامل في التاريخ ٤: ٣٩؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨٣؛ وتاريخ ابن عساكر ١٤: ٢١٦؛ وإعلام الورى ١: ٤٤٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٧٥؛ والعوالم: ٢٢٥؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٣.

(٢) انظر: بحار الأنوار ٤٥: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين: ٦٧، الهامش رقم: ١.

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٥٠ ـ ٢٥٢، ٢٥٤؛ والفتوح ٥: ١٨، ٢٢؛ وروضة الواعظين: ١٧١ ـ ١٧٢؛ والإرشاد ٢: ٣٤ ـ ٣٥؛ والأخبار الطوال: ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤١؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ وسبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ مكتبة نينوى الحديثة، طهران، إيران؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٧٧ ـ ٧٨٤؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٤ ـ ١٧ و..

وأن إذا سمعوا صوته دخلوا لمنع من يريد قتله أو المساس به[١]، مما يدلّ على أنّه منذ اليوم الأوّل كان يتوقع أن يقدموا على خطوة من هذا النوع. فهذا كلّه يدلّ بوضوح على أنّه كان يوجد قرار بقتله، وأنّه كان يعلم بالأمر؛ لهذا كان خروجه من المدينة على عجلة وخوف وترقب فراراً من البيعة والموت؛ فالمصادر التاريخية تتحدّث عن أن خروجه كان بعد اجتماعه بالوليد بساعات في الليلة نفسها[٢]، وبعضها يقول: في غداة اليوم اللاحق[٣]، وبعضها في ليلة آتية، وبعضها بعد ليلتين..[٤]، ومهما يكن فهذه العجلة غير طبيعية أبداً لشخص يأمر عشيرته بالتهيؤ لهجرة شاملة؛ ويعزز فرضية حالة من الفرار من أمر ما، ورغبة في عدم المواجهة.

يضاف إلى ذلك ما ذكره السيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ) من أن مسلسل الإقالات والعزل، كان جارياً مع المتساهلين مع الحسين في مكّة والمدينة، لهذا عزل يحيى بن حكيم لتركه الحسين وشأنه، ليستعمل بدلاً عنه على مكّة عمرو بن سعيد بن العاص، ثم عزل الوليد بن عتبة لاعتداله في موقفه من الحسين، وعدم استجابته لما قلناه أعلاه[٥].

٥ ـ ما جاء في رسالة عمر بن سعد لعبيد الله بن زياد عقب لقائه الحسين عليه السلام، حيث قال: «هذا حسين قد أعطاني أن يرجع إلى المكان الذي أتى منه أو أن يسير إلى

(١) الفتوح ٥: ١٣؛ وروضة الواعظين: ١٧١؛ والإرشاد ٢: ٣٢ ـ ٣٣؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٤؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٧٩ ـ ٧٨٠؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٥؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٢٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الفتوح ٥: ١٨، على أحد التفسيرات.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: اللهوف: ٢١.

(٤) انظر فيهما ـ على سبيل المثال ـ: سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٢٣٦، ٢٣٧.

(٥) هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر ٢: ٥٦.

ثغر من ثغور المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرى فيما بينه وبينه رأيه..»، ولكن شمر بن ذي الجوشن هو الذي خرّب جهود الصلح التي قام بها ابن سعد، وأقنع ابنَ زياد بقتل الحسين، ولولا ذلك لما وقعت الحرب[1].

ولعلّ هذا النص الذي جاء ـ أيضاً ـ في إرشاد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) هو ما جعل تلميذه السيد المرتضى (٤٣٦هـ) يذكر أنّ الإمام الحسين كان يريد ـ بعد الحيلولة بينه وبين التوجّه إلى الكوفة ـ سلوك طريق الشام؛ ليذهب إلى يزيد بن معاوية؛ لعلمه بأنّه أرأف به من ابن زياد، لكنّه واجه جيش عمر بن سعد في كربلاء فلم يستطع الاستمرار في المسير[2]؛ فهذا الكلام يدلّ على أنّه ما كان يريد المواجهة وإنّما فرضت عليه الحرب فرضاً.

٦ ـ ما جاء في قصّة وصول عثمان بن محمد بن أبي سفيان الثقفي، الذي أرسله يزيد بن معاوية إلى بلاد الحجاز ليتولاها، فإنّه بعد أن أنهى الصلاة في مكّة، وعلم بخروج الحسين، قال: «اركبوا كلّ بعير بين السماء والأرض فاطلبوه»[3]. فهذا نصّ

(١) تاريخ الطبري ٤: ٣١٣؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ٨٧ ـ ٨٨؛ والطبرسي، إعلام الورى ١: ٤٥٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٥١؛ والكامل في التاريخ ٤: ٥٥؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٥: ١٩٥؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٩ ـ ٦٠٠؛ وقريب من ذلك ما في البداية والنهاية ٦: ٢٦٠.

(٢) المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمة: ٢٧١، تحقيق: فارس حسون كريم؛ وتلخيص الشافي ٤: ١٨٥؛ تحقيق: السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلامية، منشورات العزيزي، قم، إيران، طبعة ٣، ١٣٩٤هـ. ولهذا وغيره رجّح المرتضى أن يكون الإمام الحسين أراد الرجوع وفعلَ ما فعله أخوه الحسن، لكن حيل بينه وبين ذلك، فانظر: تنزيه الأنبياء: ٢٧٣.

(٣) انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة ١: ١٧٥ ـ ١٧٦، و ٢: ٣، تحقيق: الزيني (ج١: ٢٢٧، و٢: ٦، بتحقيق الشيري)؛ والبري، الجوهرة في نسب الإمام علي وآله: ٤٢؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ٢: ٢٦٤.

واضح يعطي دلالة على السياسة التي كانت ستتّبع لو لم يخرج الحسين من بلاد الحجاز.

٧ ـ ما جاء في رسالة عبد الله بن عباس إلى يزيد بن معاوية، حيث قال له: «.. فلستُ بناسٍ اطّرادك الحسين بن علي من حرم رسول الله إلى حرم الله، ودسّك عليه الرجال تغتاله، فأشخصته من حرم الله إلى الكوفة؛ فخرج منها خائفاً يترقّب.. ولكن كره أن يكون هو الذي يستحلّ حرمة البيت وحرمة رسول الله، فأكبر من ذلك ما لم تكبر؛ حيث دسست عليه الرجال فيها ليقاتل في الحرم.. ثم طلب الحسين بن علي إليه الموادعة، وسألهم الرجعة، فاغتنمتم قلّة أنصاره، واستئصال أهل بيته؛ فعدوتم عليهم..»[1]؛ فهذا كلام واضح في أنّ السلطة كانت تريد قتله وحربه وهو في الحرمين الشريفين، وأنّه خرج منها خائفاً يترقّب، فهو نصّ صريح في نظرية الفرار من البيعة.

ويتعزّز هذا النص بما جاء في لقاء الإمام عليه السلام لقرّة بن قيس الحنظلي في كربلاء، حيث قال: «فإن كرهوني أنصرف عنهم من حيث جئت»[2]، وقوله لابن سعد: «..أرجع فأقيم بمكة أو المدينة أو أذهب إلى بعض الثغور فأقيم به كبعض أهله..»[3]، وكذلك يتعزّز بقوله عليه السلام في رواية أخرى: «..وطلبوا دمي فهربت..»[4]، فهذا أيضاً صريح في نظرية الفرار. ونحو ذلك أيضاً قوله عليه السلام في خطاب له مع أهل الكوفة أو في الطريق: «..وإن كنتم لمقدمي كارهين، انصرفت

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢) الفتوح ٥: ٨٧.

(٣) سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٢٤٨؛ ونحوه: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ١٢٨، ناقلاً ذلك عن الصراط السوي في مناقب آل النبي: ٧٨.

(٤) أمالي الصدوق: ٢١٨؛ والفتوح ٥: ٧١؛ واللهوف: ٤٣ ـ ٤٤؛ ومثير الأحزان: ٣٣ و..

عنكم إلى المكان الذي جئت منه إليكم»[١]. وكذلك دعاؤه عليه السلام في كربلاء قائلاً: «اللهم إنا عترة نبيك محمد صلى الله عليه وآله قد أخرجنا وطردنا وأزعجنا عن حرم جدّنا..»[٢]. كما ورد في حواره مع جيش عمر بن سعد أنّه قال لهم ـ فيما قال ـ: «أيّها الناس! إذ كرهتموني فدعوني أنصرف عنكم إلى مأمني من الأرض..»[٣].

يضاف إلى ذلك كلّه، وجود نص ينقل عن عقبة بن سمعان الذي صحب الحسين عليه السلام؛ حيث يقول: «صحبت الحسين من مكة إلى حين قتل، والله ما من كلمة قالها في موطن إلا وقد سمعتها، وإنه لم يسأل أن يذهب إلى يزيد فيضع يده في يده، ولا أن يذهب إلى ثغر من الثغور، ولكن طلب منهم أحد أمرين: إمّا أن يرجع من حيث جاء، وإما أن يَدَعُوه يذهب في الأرض العريضة، حتى ينظر ما يصير أمر الناس إليه..»[٤].

إنّ هذه الشواهد بأجمعها تدعم فرضية أنّ الحسين ما كان لديه مشروع ثورة وإسقاط أنظمة، لكن كان يريد أن لا يبايع ولم يكن يجد مكاناً للعيش مع رفض السلطة فحاصروه، وفرضوا الحرب في النهاية عليه، فحصل ما حصل.

٢.٢. مطالعة نقدية في نظرية المواجهة المفروضة

ومع ما رأينا من إمكان أن نحشد لهذه النظرية من شواهد، إلا أنّه يمكننا

---

(١) الإرشاد ٢: ٧٩؛ وانظر: الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ٢٣٢، منشورات مكتبة المفيد، إيران؛ وأعيان الشيعة ٤: ٦١٢.

(٢) بحار الأنوار ٤٤: ٣٨٣.

(٣) تاريخ الطبري ٤: ٣٢٣؛ والبداية والنهاية ٨: ١٩٤؛ والكامل في التاريخ ٤: ٦٢.

(٤) البداية والنهاية ٨: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ ووردت باختلاف بسيط في تاريخ الطبري ٤: ٣١٣؛ والكامل في التاريخ ٤: ٥٤ ـ ٥٥.

تسجيل بعض الملاحظات عليها؛ وذلك:

أولاً: إنّ الحسين عليه السلام كانت وصلته رسائل أهل الكوفة في مكّة، وقد أعطاهم كلمته وأرسل إليهم مسلم بن عقيل، فخروجه من مكّة جاء عقب شروعه في التخطيط والتواصل لحركة سياسية ثورية واضحة، وهذا لا ينافي أنّه خرج منها نتيجة علمه بمخطّط تقوم به السلطة لاغتياله، بمعنى أن الاستعجال في الخروج كان اضطرارياً نتيجة خوف الاغتيال، لا أصل الخروج، بعد أن كانت الرسائل قد بدأت بينه وبين أهل العراق، وهذه نقطة مهمة جداً في مسألة طبيعة خروج الحسين من مكّة وعدم إكماله الحج. نعم خروجه من المدينة لا توجد مؤشرات على كونه قد سبقه تخطيطٌ ما لثورة في مكان ما من جغرافيا العالم الإسلامي؛ لأنّه حصل بسرعة فائقة كما رأينا.

ثانياً: كل الشواهد التي تتعلّق ـ فقط ـ بمعلومات عن خطّة للسلطة لاغتيال الحسين أينما كان، لا تقف في مواجهة وجود مشروع سياسي ما له عليه السلام، على الأقلّ في بعض الفترات، وأعني بذلك أن نتصوّر الحسين يعلم بمخطّط السلطة الأموية في اغتياله، ثمّ يفسح له في المجال لقيادة ثورة، فيقدم على فعل ذلك بعد وصول الرسائل إليه والاطمئنان على الوضع من خلال ما بعثه له مسلم بن عقيل، هنا لماذا لا يمكن الجمع بين علمه بخطّة الاغتيال وإقدامه ـ ولو فيما بعد ـ على مشروع ثوري؟! لست أرى تنافياً بين الأمرين، وهذا ما يدعم فرضية أنّ الفرار من البيعة فكرة صحيحة إلى ما قبل وصول رسائل أهل الكوفة، أي بعد خروجه من المدينة، فالخروج من المدينة لم يكن لوجود مخطّط ثوري، لكن لماذا لا يكون الخروج من مكّة لوجود هذا المخطط؟! فهذه الشواهد لا تنفي أصل المشروع السياسي الثوري للحسين، وإذا تمّت فهي تنفي هذا المشروع في بدايات خروجه من المدينة المنوّرة.

ثالثاً: إنّ بعض نصوص الإمام الحسين عليه السلام نفسها تعلن مبرّرات الثورة وتغيير الواقع، كما تقدّمت وسيأتي، فكيف يمكن تفسير هذه النصوص؟ ألا تعارض الدلالة الإطلاقية الموجودة في نظرية المواجهة المفروضة والفرار من البيعة؟! إن أنصار هذه النظرية مطالبون بتفسير هذا النوع من النصوص والخطب التي صدرت عن الحسين عليه السلام في مواطن متعدّدة.

رابعاً: إنّ رسالة ابن سعد لعبيد الله بن زياد (الشاهد رقم ٥) الدالة على عرض الصلح من الحسين لوضع يده في يد السلطة، ينقلها الطبري ـ واتبعه في ذلك المفيد والمرتضى وغيرهما ـ وهي غير موثقة تاريخياً؛ فلم نعثر عليها سوى عنده، وغيره إما ينقلها عنه أو يرسلها بلا سند واضح، أما سند الطبري ففيه مجالد بن سعيد الهمداني المهمل في مصادر الرجال الشيعية والمتعارض توثيقه مع تضعيفه في مصادر الرجال السنيّة، حتى أنّ ابن حبّان المعروف بالتوثيقات جعله في المجروحين[1]، وكذلك فيه الصقعب بن زهير المهمل شيعياً[2]، نعم سنيّاً وثقه الحاكم النيسابوري وابن حبّان، ونقل الأوّل توثيقه عن أبي زرعة الرازي[3]، والأولان من المحسوبين على الإفراط في التوثيق.

---

(١) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٣٤٩؛ وتاريخ ابن معين، الدوري ١: ١٩٩؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ٧٤؛ والتاريخ الكبير ٨: ٩؛ والضعفاء الصغير: ١١٦؛ والعجلي، معرفة الثقات ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وعلل الترمذي: ٤٠١؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ٢٣٦؛ والعقيلي، الضعفاء ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٤؛ والرازي، الجرح والتعديل ٨: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ٣: ١٠ ـ ١١؛ وابن عدي، الكامل ٦: ٤٢٠ ـ ٤٢٣؛ وغير ذلك الكثير.

(٢) لاحظ: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٤: ٢٦٨.

(٣) ابن حبان، الثقات ٦: ٤٧٩؛ والحاكم النيسابوري، المستدرك ١: ٤٩.

وكذلك الحال في رسالة ابن عباس إلى يزيد؛ فإن مصدرها الرئيس ـ على ما يبدو ـ إنّما هو تاريخ اليعقوبي، ولم يذكر سندها، وفي مثل هذه الحال يصعب مع تفرّد مؤرّخ واحد بالنقل وأهمية الرسالة، الأخذُ بها، لاسيما مع عدم وجود سند معتبر لها، وكذلك خبر الفتوح وأمالي الصدوق الذي دلّ على أنّه طُلب دمه فهرب، حيث هو في المصادر القليلة التي نقلته بين مرسل وضعيف ببهجة بنت الحارث بن عبد الله التغلبي، وهي مهملة في مصادر الرجال السنية والشيعية، وكذلك كلّ من صفية بنت يونس بن أبي إسحاق الهمدانية ومريسة بنت موسى بن يونس، اللتين لا ذكر لهما عندهم كما أشرنا سابقاً، ومثل ذلك خبر الإرشاد الذي يفيد طلب الحسين من أهل الكوفة أن يتركوه يرجع من حيث أتى، فهو خبر تفرّد به المفيد (٤١٣هـ) والخوارزمي (٥٦٨هـ) ـ حسب الظاهر ـ بلا سند، ثم ظهر عند متأخري المتأخرين، وكذلك دعاؤه في كربلاء يخبر فيه أنه أخرج من حرم جدّه فهو مرسل قليل المصادر جداً اشتهر بين المتأخرين فقط حسب الظاهر. وأما خبر عقبة بن سمعان فهو غير قابل للتصديق؛ فكيف يمكن أن يكون رجل قد تابع الحسين طوال هذه الفترة حتى اطّلع على كل أسرار الحركة الحسينية ومفاوضاتها، ولم يغب عنه شيء إطلاقاً؟ ومتى أخبر عقبة بهذا الخبر وقد كان من شهداء كربلاء على بعض المصادر على الأقلّ وإن تحدّث بعضهم عن فراره[1]، فإن كان شهيداً فمتى نقل هذا الخبر، وإن فرّ فالرجل لا دليل على وثاقته بعد ذلك؛ لأنّه لم يوثقه أحد مع صرف النظر عن شهادته. هذا إضافةً إلى أنّ هذا الخبر نفسه يعارض بعض الأخبار

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ١٦٩ ـ ١٧٠، رقم: ٧٧٣٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٤٨.

الأخرى كما هو واضح منه؛ حيث ينفي أن يكون الحسين قد عرض وضع يده في يد السلطة أو الذهاب إلى ثغر من ثغور المسلمين، فهو يضعّفها وهي تضعّفه نتيجة التعارض بينها من بعض الجوانب، وإن اشتركت معه في قدر من القاسم المشترك.

وبهذا يتبيّن أن هذه النظرية صائبة بقدر، لكنّها غير دقيقة بقدر آخر، وسوف نتعرّض لاحقاً لمحاولة جمع نقرّب من خلالها المقدار الصحيح من هذه النظرية، إن شاء الله تعالى.

٣. النظرية السياسية ومحاولات التعقيل

يذهب أنصار هذه النظرية ـ وهم كثير من المؤرخين كما يقول السيد محمد باقر الحكيم(١) ـ إلى أن الإمام الحسين عليه السلام كان يريد بحركته إسقاط النظام الفاسد في دولة بني أمية، ورسائله ومراسلاته لأهل الكوفة كلّها تشهد على صحّة ذلك، ومن يقرأ هذه الثورة ويحلّلها تحليلاً تاريخياً لا يفهم منها سوى إرادة تأسيس نظام إسلامي عادل في العراق مقدّمةً لعودة دولة الإمام علي عليه السلام كي يكون ذلك بهدف إسقاط نظام الظلم والجور في الشام.

وقد نسبت هذه النظرية إلى السيد المرتضى فيما ذكره في كتابيه تنزيه الأنبياء والشافي(٢)، حتى قيل: إن السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) ألّف كتابه اللهوف على قتلى الطفوف، للردّ على المرتضى، وكذلك حصل مع السيد عبدالوهاب الحسيني الاسترآبادي (قرن ٩هـ)، صاحب تنزيه الأنبياء، وعبد الله البحراني، ورضي بن

---

(١) الحكيم، ثورة الحسين: ١٩.

(٢) انظر: الطوسي، تلخيص الشافي ٣: ٨٦.

نبي القزويني[١]. كما يذهب إلى هذه النظرية كل من الشيخ علي بن عبد الله البحراني الستري (١٣١٩هـ) في رسالته: قامعة أهل الباطل بدفع شبهات المجادل[٢]، والشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) في كتابه الشهير (الشهيد الخالد)، والأستاذ محمد علي خليلي[٣]، والسيد علي الأمين العاملي المعاصر، على ما سمعنا شفاهاً عنه.

والشواهد على هذه النظرية ـ غير أنّ هذا هو المتبادر عقلانياً من دراسة أيّ حركة ثورية ـ لا تكاد تعدّ ولا تحصى؛ فأخذه عليه السلام أهل بيته معه معناه أنه كان يريد الاستقرار في مكانٍ ما، وكذا أخذه الأموال الكثيرة على ما جاء في بعض النصوص، وتنسيقه مع أهل الكوفة لا يفهم سوى على هذه الطريقة، لاسيما وأنه طالبهم وذكّرهم بخذلانه والتخلّي عنه، فما معنى ذلك كلّه إلا أنه أراد إسقاط الفساد في نظام الحكم عند المسلمين، يضاف إلى ذلك النصوص السابقة التي ذكرناها والتي يطرح فيها الإمام مشروعه بطريقة عقلانية من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسير بسيرة رسول الله وتغيير الوضع القائم، بل في واحدة من أواخر رسائله لأهل الكوفة، قال: «..وقد بعثت إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي وأمرته أن يكتب إليّ بحالكم وأمركم ورأيكم، فإن كتب إليّ أنّه قد أجمع رأي ملأكم وذوي الفضل والحجى منكم على مثل ما قدمت عليّ به رسلكم وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم وشيكاً إن شاء الله، فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب،

(١) راجع: محمد صحتي سردرودي، عاشورا بزوهي: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٢) نقل ذلك عنه، محمد صحتي سردرودي، عاشورا بزوهي: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.
(٣) نقل عنه ذلك، محمد صحتي سردرودي، عاشورا بزوهي: ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله، والسلام»[(١)]؛ فهذا النص واضح في أنّه كان يريد العمل بالكتاب والأخذ بالقسط و.. بل في كتابه إلى أهل البصرة قال: «..وكنا أهله وأولياءه، وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا، وكرهنا الفرقة.. وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه؛ فإنّ السنّة قد أميتت، وإنّ البدعة قد أحييت، وإن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد»[(٢)]، وهذا النص صريح في التذكير بأمر الإمامة بعد رسول الله، وبالإطاعة والولاية وغيرها من المفاهيم التي تتصل بالتفسير السياسي الشامل للثورة.

مطالعة تقويمية في التفسير السياسي

أ ـ القراءة النقدية الكلامية ـ الأيديولوجية لنظرية التعقيل السياسي

ورغم الطابع الإيجابي الذي تعطيه العناصر المترابطة لهذه النظرية، لكنّها ـ في واقع الأمر ـ تواجه مشكلين اثنين: أحدهما كلامي والآخر تاريخي.

١ ـ **أما المشكلة الكلامية**، فتتمثل في الاعتقاد الإمامي بأنّ الإمام يعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وأنهم يعرفون موتهم وما يطرأ عليهم عبر علوم لدنية غير كسبية، فطبقاً لهذه النظرية الكلامية كيف يقدم الحسين عليه السلام على ثورة تهدف تغيير النظام وهو يعلم بفشلها مسبقاً، وبأنها سوف تودي به وبأهل بيته، وهل يكون غرض شخص من ذلك هو الاستيلاء على السلطة وإسقاط السلطة القائمة؟

---

(١) انظر ـ مع اختلافات طفيفة في النقل ـ: تاريخ الطبري، ٤: ٢٦٢؛ والإرشاد ٢: ٣٩؛ وروضة الواعظين: ١٧٣؛ والكامل في التاريخ ٤: ٢١؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) تاريخ الطبري، ٤: ٢٦٦؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٠؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٠.

وحيث قد ثبتت هذه النظرية الكلامية بالأدلّة العقلية والسمعية القاطعة فلا مفرّ من إبطال هذا التفسير، كونه لا يصمد في وجهها.

وهذه المشكلة التي تمثل واحدة من أعقد المشكلات عند ناقضي النظرية السياسية، لا مجال لبحث أصلها ـ أي علم المعصوم ـ هنا، لكن مع القول بأن علم المعصوم كذلك، وليس بعزيز على الله(١)، ثمة جواب يقدّمه أنصار هذه النظرية عادةً ـ أي نظرية علم المعصوم ـ لدى إيراد بعض الإشكالات عليهم، ويمكن لهذا الجواب أن يجري هنا أيضاً لصالح النظرية السياسية؛ فنظرية العلم الوسيع للإمامعليه السلام تواجه عادةً بأسئلة حرجة، مثل كيف يقضي الرسول والأئمة بين الناس بالأيمان والبيّنات الظنية ولديهم العلم بالواقع؟ أليس في ذلك ظلم وإجحاف في بعض الحالات حيث لا يصيب حكم القاضي الواقع؟ كيف نفسّر الكثير من الروايات التي يفيد ظاهرها جهل الإمام بشيءٍ ما، كما في أكلهعليه السلام لطعامٍ من مال غير شرعي، ثم لما أخبروه دعا بطشت فقاء الطعام فيه، أو بحثه عن شيء لا يعرف أين هو وما شابه ذلك..؟

وقد ردّ أنصار نظرية العلم اللدني المطلق هنا بجواب حاصله: إن الإمامعليه السلام يعلم الواقع لكنّه مكلّفٌ بالظاهر، أي أنه وإن علم بواقع الحال غير أنه في مقام العمل الخارجي يتعاطى على أنه إنسان طبيعي، يعمل بالطرق الطبيعية في الوصول إلى الواقع والحقيقة؛ ولهذا يقضي بالأيمان والبيّنات رغم علمه اللدني بأنّها هنا أو هناك لا تطابق الواقع، ومهما كان السبب في فعله هذا، إلا أنه هو التفسير الطبيعي

(١) انظر في الخلاف حول هذا الموضوع ـ على سبيل المثال ـ: الشيخ المفيد في المسائل العكبرية: ٦٩ ـ ٧٠؛ حيث نفى العلم المطلق للإمام حتى أنّه قال بأنه يعلم ما يكون من مقتله دون أن يعلم التفاصيل؛ والطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٩ ـ ١٩٠.

الجامع بين هذه المعطيات عن حياة النبي والإمام وبين ما ثبت في علم الكلام من العلوم اللدنية الكثيرة التي عنده.

والذي نقوله هنا: إنّ بالإمكان رفع التناقض بين علم الإمام وبين هذه النظرية السياسية في تفسير الثورة طبقاً للمنهج عينه الذي يسير عليه كثير من أنصار هذه النظرية أنفسهم، فالإمام وإن علم بشهادته وما سيحلّ به وبأهل بيته، إلا أنه كان مكلّفاً على مستوى الظاهر بالتعاطي الظاهري مع الأمور، فعندما تصله آلاف الرسائل من الكوفة ـ بل ومن غيرها أيضاً ـ تعلن الاستعداد للجهاد، فإنّ التعاطي الطبيعي حينئذ أن يستجيب لها انطلاقاً من الموقف الشرعي في هذا المجال، متجاهلاً علمه اللدني بخذلانهم فهو يتعامل مع الظاهر، ومتجاهلاً علمه اللدني بشهادته؛ لأنه أيضاً يتعامل مع الظاهر، فالنظرية السياسية المذكورة تعدّ تفسيراً ظاهرياً للثورة بهذا المعنى، دون أن تضطرّ إلى إنكار علم الإمام اللدني، وعبر ذلك يمكن الجمع بين المعتقد الشيعي في علم الإمام من جهة وبين التفسير السياسي الذي قد يخرج به الباحث في تحليله لأحداث هذه الثورة من جهة ثانية.

وبعبارة جامعة: أيّ جواب يجيب به القائلون بعلم الإمام هناك يمكن لأنصار النظرية السياسية أن يجيبوه هنا، فالمشكلة الكلامية قابلة للحلّ، بلا حاجة لا إلى إنكار أصل المعتقد الكلامي ولا إلى إنكار النظرية السياسية المذكورة هنا.

والملفت أنّني وجدت من أثار فكرة وجود تكليفين للإمام هنا؛ أحدهما ظاهري والآخر باطني، ومنهم الشيخ جعفر التستري (١٣٠٣هـ) والسيد محمد صادق الصدر (١٩٩٩م)[1]، وإن لم يكن قصدهما الشكل الذي ذكرناه تماماً.

---

(١) راجع: جعفر التستري، الخصائص الحسينية: ٤٣ ـ ٤٦؛ والصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٣٨.

٢ ـ وأما المشكلة التاريخية ـ الأيديولوجية، فتتمثل في العديد من النصوص التي تتحدّث عن تنبؤ الرسولﷺ وأهل البيتعليهم السلام، وحتى الإمام الحسين بشهادته، مثل تلك الروايات التي مرّت في النظرية الأولى، وهي نصوص كثيرة موجودة في المصادر الحديثية.

وقد حاول أنصار النظرية السياسية هنا معالجة هذه النصوص من الناحية السندية والتاريخية، وذكروا أنها ضعيفة السند، ولسنا هنا بصدد استعراضها، لكنّها في الحقيقة عقبة أساسية عليهم حلّها لتتميم نظريّتهم، لا المرور عليها عبر بعض الكلمات التي قد يطلقها بعض الباحثين الجدد في الأوساط الإسلامية كلّما جاءتهم نصوص ذات طابع غيبي، من اتهامها بالوضع والصنع الأسطوري للمخيلة الجماعية، وأنّها ردّ فعل القهر والحرمان في التاريخ الشيعي، فهذا وحده لا يكفي هنا.

ب ـ القراءة النقدية التاريخية ـ التحليلية للتفسير السياسي، وقفات وتأملات

وبقطع النظر عن هذه المشكلة التاريخية ـ الأيديولوجية التي يرى الفريق الناقد للنظرية السياسية أن الضعف السندي في هذه الروايات ـ لو سلّمناه، وسلّمنا أنّه يشملها برمّتها ـ لا يضرّ بها بعد كثرتها وتظافرها وشهرتها وأخذ المشهور بها، ثمة ملاحظات أخرى أثيرت على هذه النظرية، وإن كنا نعتقد بأن المشكلتين المتقدّمتين هما الأكثر إشكالية أمام أصحاب النظرية السياسية.

وعلى أية حال، فهذه الملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: إن التحليل التاريخي العقلاني يجعل أيّ خطوة في عصر الإمام الحسين تحاول إسقاط الحكم الأموي، فاشلةً؛ لأن الدولة الأموية كانت في عزّ

سلطانها وقدرتها آنذاك، وقد كان معاوية قد أنهى قوّة أنصار عليّ في العراق، وأحكم قبضته على بلاد المسلمين، بل لاحظنا ـ كشاهد مؤكّد على ذلك ـ أن معاوية نصب ابنه يزيداً للخلافة رغم غرابة القضية، ورغم انقسام بعض وجوه المسلمين في الأمر دون أن نسمع كلمةً واحدة واجهته مواجهة حقيقية في خطوة كهذه، مما يكشف عن استتباب الأمر له بشكل كامل، كما لم يكن الإمام الحسين بذاك القادر على جمع الجيوش والمال والعتاد في ظلّ ظروف كهذه، ولم يكن ذلك خافياً عليه، كما أنّ اختيار الكوفة ـ رغم كل تاريخها المظلم مع علي والحسن صلى الله عليه وآله وليس بالتاريخ البعيد، بل هو تاريخ قريب عايشه الحسين نفسه ـ يكشف عن أن الخطّة لم تكن إسقاط نظام بني أمية، وإلا كان فشلها واضحاً، ولهذا نصح الحسينَ عددٌ من وجوه المسلمين وذكّروه بحال أهل الكوفة، مثل عبد الله بن عباس، كما يذكر ابن الأعثم في الفتوح والخوارزمي في المقتل، ونصحه أيضاً عمر بن عبدالرحمن المخزومي، بل في تاريخ الطبري وابن الأثير والفتوح وإرشاد المفيد ما يفيد تحفظ عبد الله بن جعفر أيضاً، بل تشير بعض النصوص أحياناً إلى أن الحسين عليه السلام كان يوافق من ينصحه في رأيهم بعدم وفاء القوم، كما جاء في حديثه إلى الفرزدق الشاعر وإلى بشر بن غالب الأسدي، طبقاً لما جاء في تاريخ الطبري وبحار الأنوار وإرشاد المفيد وفتوح ابن الأعثم و..

إنّ هذه المعطيات بأجمعها تؤكد أنّ الحسين لو كان ينظر بعين الإمساك بالسلطة لما أقدم في ظلّ مناخ كهذا على التحرّك، وهذا ما يؤكد أنّه كان له هدف آخر من ثورته[1].

وهذه الملاحظة ليست معطياتها بهذا الوضوح حتى نرجّحها على التفسير

---

(١) انظر مجمل هذه الملاحظة عند: الآصفي، الجهاد: ١٥٧ ـ ١٥٩.

السياسي، بقطع النظر عن المشكلة الكلامية والتاريخية المتقدّمة في هذا التفسير؛ وذلك:

أولاً: لا شك في أن عهد معاوية كان عهداً ذهبياً في دولة بني أمية، إلا أنّ الحال لم تكن كذلك في عهد يزيد؛ إذ من يحسب الأمور في تلك الأوقات، يعرف أن المسلمين لم يكونوا موافقين جميعاً على يزيد، وكان شاباً غير خبير بقضايا السلطة، ويعرف أن الصحابة والوجوه قد اختلفوا في أمره، فإذا جاءت الحسين‹ — في ظلّ ظروف كهذه — آلاف الرسائل ليحكم قبضته على العراق في الحدّ الأدنى، وليكن إسقاط الدولة الأموية مرحلةً أخرى، فإن من الطبيعي في ظروف كهذه أن تغدو الحركة معقولةً، لا أمراً ميؤوساً منه، ولعلّ مرور الزمن هو الذي أوحى لنا بقوّة سلطان بني أمية، فيما المفترض أن نضع أنفسنا في ذلك الزمان وظروفه.

ثانياً: كيف لم يكن الإمام الحسين بقادر على جمع الجيوش والمال، مع أنه تهيأ له آلاف المقاتلين في جنوب العراق، فأرسل إليهم مسلم بن عقيل، وسار هو بما عنده من أموال؟! وليس من الضروري أن نتصوّر حركة الحسين محاولةً مباشرة لشنّ حرب بجيش شامل على بلاد الشام، فقد تكون هناك مراحلية في العمل، والجيوش في تلك الأيام كان يغلب في تجهيزها ـ أو على الأقل يمكن في ذلك ـ أن يقوم كل فرد بتجهيز نفسه وسيفه ودرعه وفرسه إن أمكنه، وليس كحالنا اليوم، ثمة حاجة لتدخل الدولة لدعم الجيش كي يستمرّ.

ثالثاً: إنّ مسألة أهل الكوفة وغدرهم بأبيه وأخيه لابد ـ منطقياً ـ أن تكون حاضرةً في وعي الحسين‹، ولا يعني ذلك أنه ـ والعياذ بالله ـ أقدم على حماقة على تقدير صحّة التفسير السياسي؛ لأن حجم الرسائل والتأييد كان كبيراً، كما أن الحسين أرسل إليهم رسوله كي يجهّز الأمر؛ ولعلّ الحسين لما تأكد من غدرهم كان

قد فات الأوان ولو أنه علم من حال رسله غدرهم قبل تحرّكه ما كان خرج من مكّة نحوهم، ولهذا ورد في بعض الروايات السابقة أنه طلب من جند يزيد أن يتركوه وشأنه فيذهب في ديار الله الواسعة؛ لكنهم رفضوا وأصرّوا على مقاتلته كما أوحت بعض النصوص المتقدّمة، هذا كلّه مع عدم القول ـ كما ذكره المرتضى والمفيد ـ أنّه لا دليل من عقل ولا نقل على علم الحسين بغدر أهل الكوفة له[١]، وعدم القول أيضاً بما قاله الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، من تعرّض البداء لعلمهم عليهم السلام لهذا كانوا دائماً يحتملون عروضه[٢].

وجملة القول: إنّ من الصعب وفق معطيات هذه الملاحظة أن يحصل لنا تأكد من أن هذه الثورة كانت محكومةً بالفشل سابقاً، فكل ثورة فيها احتمال الفشل. وسيأتي ـ إن شاء الله ـ ما يتصل بغير فقرة من فقرات هذه الملاحظة.

الملاحظة الثانية: إنّ الشواهد التي يذكرها أنصار النظرية السياسية ليست دقيقة؛ فإخراج الحسين عليه السلام أهله وعياله وأطفاله لا يصحّ تفسيره إلاّ لأجل علمه بحصول فاجعة يراد لها أن تضاعف حجم المأساة بغية إحياء ضمير الأمة، وإلا فلماذا يخرج قائد ثوري بأهله وأطفاله وهو ذاهب إلى الثورة؟!

يُضاف إلى ذلك أنّ الحسين علم في الطريق بمقتل مسلم بن عقيل وغدر أهل الكوفة، كما أخبره الفرزدق في الطريق بأن «قلوبهم معك وسيوفهم عليك»، بل إن بعض النصوص تفيد بأنّ الحسين يصرّح بأنّ القوم لن يتركوه إلا بعد أن يستخرجوا هذه العلقة من جوفه كما تقدّم ذكرها، كناية عن قتله، مما يعني إدراكه

(١) راجع: الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٣ ـ ١٨٥؛ والمفيد، المسائل العكبرية: ٧١.
(٢) محمد حسين آل كاشف الغطاء، جنة المأوى: ١٨٩ ـ ١٩٠.

لكونه ميتاً[١].

وهذه الملاحظة قابلة أيضاً للنقد؛ فإن إخراج الحسين أهله وأطفاله لا حاجة لتفسيره بأنه يريد ضخّ المزيد من المأساوية في المشهد؛ إذ من قال بأن الحسين كان سيقاتل في الصحراء، فقد كان المفترض أنه سوف يذهب إلى الكوفة التي ستسقط على يد آلاف المقاتلين الذين سوف يقاتلون فيها، وأهله وعياله سيكونون وسط حماية قوّة عسكرية تقدر بالآلاف، أفهل كانت أسرته في مأمن تحت رحمة جند يزيد في المدينة؟ وكأننا نتصوّر مسبقاً ـ بصرف النظر عن المعتقد الكلامي ـ أن الحسين عليه السلام كان على علم بأنّ المعركة ستقع في كربلاء وبهذه الطريقة، بل الصورة الطبيعية أنه كان سيصل إلى الكوفة سالماً، وأنه من هناك سيبدأ العمل والامتداد، لا أنه سوف يقاتل لكي يصل إلى الكوفة. وبعبارة أخرى: عندما يعزم قائد ثوري على إسقاط نظام الشام في بلاد العراق ـ ولو كمرحلة أولى ـ فمن الطبيعي أنّه سوف يجعل الكوفة عاصمةً له، فكيف يترك أهله وعياله وأمواله في المدينة أو مكّة تحت قبضة عدوّه فيما يستقرّ هو في عاصمة الخلافة الجديدة؟! فإخراج أهله وأمواله لا يعني أنّه يريد أن يضخّ المأساوية في المشهد، نعم هو احتمال أوّلي، فإن قصد هذا المقدار فهو جيد.

أمّا النصوص الدالّة على علمه فيما بعد بغدرهم، فسيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

وأما حديث الحسين عن أنهم لن يتركوه حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفه، فهذا ليس دليلاً على علمه بالشهادة ونقض التفسير السياسي؛ لأنّ هذا النصّ معناه

(١) انظر: محمود الهاشمي، الثورة الحسينية دراسة في الأهداف والدوافع، القسم الثاني، مجلة المنهاج، العدد ٣٠: ٢١ ـ ٢٣.

أنهم سيظلّون وراءه، وأنّ عليه ـ إذاً ـ أن يواجه ليمنعهم، وليس معناه الإنباء بقتله، بل الإشارة إلى ضرورة المواجهة ودفاعية الموقف، فهذا الشاهد قد يقع لصالح التفسير السياسي أو تفسير الفرار من البيعة أكثر من غيره، ولهذا تعرّضنا له في النظرية السابقة.

الملاحظة الثالثة: إنّ تتبع كلمات الحسين عليه السلام منذ لحظة خروجه، لا تكشف لنا في أيّ موضع عن نصّ صدر منه في إقامة نظام إسلامي أو إزالة سلطان بني أمية، مع أنّ طبيعة الأمور تستدعي أن يفصح عن موقفه وأهدافه من الحركة، بل على العكس كان دائماً يوطّن نفسه وأصحابه على الشهادة والقتال[1].

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ ففي النصوص ـ وقد تقدّم بعضها وسيأتي ـ أنه يريد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويسير بسيرة جدّه، ويقيم العدل، ويعمل بالحق... وهو ما ورد في العديد من الروايات التي يستشهد بها في مواضع عديدة حتى عند مخالفي النظرية السياسية، أليست هذه النصوص كافية لإعلان أنه يريد إصلاح الأمور؟!

يضاف إلى ذلك: إن من الطبيعي لمن يخرج في ثورة أن يوطّن أنصاره على الشهادة، فهذه هي ثقافة الثورات ولو التي تهدف النصر والإمساك بزمام السلطة، فلا يعني إنكار علم الإمام بشهادته أنه لابد أن يكون متأكداً من الوصول إلى السلطة بدون أيّ قطرة دم، ألم يكن الرسول صلى الله عليه وآله يهدف إسقاط قريش واستبدادها ومع ذلك حث القرآن والنبي ووطّنا المسلمين على الشهادة؟! فلا ملازمة بين هذه الظاهرة وبين عدم وجود هدف سياسي للثورة.

---

(١) الآصفي، الجهاد: ١٥٩ ـ ١٦٠.

الملاحظة الرابعة: تؤكّد الشواهد التاريخية أنّ العديد من الصحابة والشخصيات الإسلامية الكبيرة في الأمة كانت وجهة نظرها أن لا يخرج الحسين إلى العراق، فقد نبّهه إلى ذلك مثل عبد الله بن عباس، والمسور بن مخرمة، وعبد الله بن جعفر، وأبي بكر المخزومي، وعبد الله بن جعدة، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبد الله بن مطيع، وعمرو بن سعيد، ومحمد بن الحنفية، وعبد الله بن عمر، وأم سلمة، وعبد الله بن الزبير وغيرهم، بصرف النظر عن نواياهم في مقولاتهم، وكثير منهم صادق[1]؛ فهل يمكن أن نفترض ـ كما قيل[2] ـ أنّ الإمام أخطأ في قراءته السياسية والميدانية للواقع، فيما أصاب مثل هؤلاء، وهو الأعلم منهم والأخبر والمؤيّد من الله تعالى؟!

ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال أيديولوجي قائم على العقيدة المذهبية، ولا يمكن للمؤرخ أن يقبل به إلا بعد الاعتقاد بالمذهب الإمامي، على خلاف بعض ما تقدّم من مناقشات، ولهذا استند بعض الكتّاب العرب والمستشرقين إلى مثل هذه القضية كي يفترضوا أنّ الحنكة السياسية للإمام الحسين لم تكن بالمستوى المطلوب، وأنّ هناك من كان أكثر وعياً للسياسة والأوضاع منه.

لكن ـ مع ذلك ـ لنضع أنفسنا مكان الإمام الحسين، شخصٌ تأتيه رسائل كثيرة من أهل الكوفة منذ زمن معاوية[3]، ويرفضها نظراً لعقد الصلح مع معاوية ـ كما

(١) انظر المواقف كما جمعها مثل الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٨؛ وباقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ٢٣ ـ ٣٨؛ ومحمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء ٣: ١٧٥ وما بعدها؛ وعلي الشاوي، الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٤١١ وما بعدها.

(٢) الحكيم، ثورة الحسين: ٢١ ـ ٢٢؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٥.

(٣) انظر: الفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ١٧١؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٥؛ والمزي، تهذيب الكمال ٦: ٤١٢ ـ ٤١٣؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ والبداية

يقول الشيخ المفيد وغيره حسبما تدلّ عليه بعض الروايات[١] ـ بل ولغير عقد الصلح أيضاً[٢]، ثم تتالى عليه آلاف الرسائل بعد ذلك حتى بلغ بها الذهبي (٧٤٨هـ) المائة ألف اسم[٣]، ولا يكتفي بذلك ولا يستعجل ـ خلافاً لما صوّره بعضهم[٤] ـ بل يرسل مبعوثاً له إليهم لينظر في الأمر، ثم يأتيه المبعوث ـ مسلم بن عقيل ـ بخبر مفرح بأن الأمر مستتبّ له، فيقول: «أما بعد فإنّ الرائد لا يكذب أهله، إنّ جمع (جميع) أهل الكوفة معك فأقبل حين تقرأ كتابي، والسلام»[٥]، وقد نصّت بعض مصادر التاريخ أن من بايع مسلماً بلغ ثمانية عشر ألفاً، كما يقول الطبري[٦]، أو نيفاً وعشرين ألفاً، كما يقول ابن الأعثم الكوفي[٧]، أو أكثر من ثلاثين ألفاً كما يقول الدينوري[٨]، بل ذكروا أكثر من ذلك[٩]، يضاف إلى ذلك كون الكوفة

والنهاية ٨: ١٧٤؛ وشرح إحقاق الحق ٢٧: ١٦٨، ٥١٥.

(١) انظر: المفيد، الإرشاد ٢: ٣٢؛ والفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ١٧١.

(٢) حول منطلقات عدم الثورة في عهد معاوية، انظر: محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية: ١٣٧ ـ ١٦٥؛ وعلي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٢٣٢ ـ ٢٤٣.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٩؛ وانظر في الصحائف أيضاً: بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٤) انظر في التعليق على هذه الفكرة: محمد علي عابدين، مبعوث الحسين: ٧٦؛ وحول تأنّيه في الجواب راجع: اللهوف على قتلى الطفوف: ٢٤؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٨٩؛ ولواعج الأشجان: ٣٤.

(٥) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٧؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨١.

(٦) تاريخ الطبري ٤: ٢٧٥، ٢٨١.

(٧) الفتوح ٥: ٤٠.

(٨) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ٢: ٨؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ٢: ٢٦٥.

(٩) راجع: محمد علي عابدين، مبعوث الحسين: ١٠٢.

أقرب البلدان إلى التشيّع آنذاك بحيث يمكن حشد الجيوش منها، فمصر أقرب إلى العثمانية والأموية منها إلى العلويين آنذاك، وفارس ليس فيها رصيد يذكر لأهل البيت، والبصرة عثمانية الهوى، ومنطقة الحجاز غير قادرة على الصمود العسكري إطلاقاً كما أكّدته أحداث ما بعد كربلاء، واليمن بلاد فقيرة آنذاك لا يمكن لها أن تستمرّ في الانشقاق عن السلطة المركزية، على خلاف الكوفة وما لها من خراج هائل وبلاد تتبع لها[1]؛ ففي ظروف كهذه هل يجوز لقائد حكيم أن يترك كل هذه المعطيات ويتكل على احتمال الغدر والخيانة؟ بل لو اغتال مسلمُ بن عقيل عبيدَ الله بن زياد ـ كما يقول الشريف المرتضى ـ في دار شريك بن الأعور، لحسم الأمر لصالح الإمام الحسين، لكنّ مسلماً رفض معللاً بالنص المعروف عن النبي بأنّ «الإسلام قيد الفتك»؛ فلعلّ الشخصيات التي أشارت على الحسين بعدم الخروج لم تكن مطّلعةً على تمام هذه التفاصيل والمجريات[2]، بل اتكلت على الصورة النمطية التي كانت تحملها عن تجربة البيت العلوي مع أهل الكوفة، وعلى فرض صحّة الروايات التي نقلت عن بعض الشخصيات الكبيرة، وبعضها ضعيف المستند تاريخياً ورجالياً، لكن هل يصحّ القبول بها مع وجود حجّة على الإمام ـ وهي الناصر والمعين ـ ونحن نعرف أنّ الإمام يعمل بالظاهر في حياته وليس بالعلوم الإشراقية الغيبية التي عنده؟! لست أدري لو أنّ الحسين عليه السلام لم يخرج بعد كلّ هذه الرسائل والظروف لربما قال النقاد والمستشرقون: إنّه أيضاً غير ناضج سياسياً! فقد ترك فرصاً ثمينة، فالمشكلة تكمن في الأفكار المسبقة التي نسقطها على تحليل

(١) انظر حول مبرّرات ترجيح الكوفة في حركة الإمام الحسين على غيرها: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ١١ ـ ٢٠؛ ومحمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء ٣: ١٥ ـ ٢٧.

(٢) انظر: المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمة: ٢٧٠ ـ ٢٧٢؛ وتلخيص الشافي ٤: ١٨٧.

التاريخ، لاسيما عندما نقرؤه بعد وقوعه لا في ظرفه الزمكاني.

وربما لهذا كنا نجد في بعض الروايات أنّ الإمام يريد أن ينظر في الأمر ويفكّر فيما يقولون، ولعلّه كان ينتظر توافر المعطيات ليرى ماذا يمكن أن يتخذ من إجراء، وهذا كلّه عملٌ في غاية الحكمة والإتقان، والإنسان مكلّف بالوظيفة وطلب النتيجة الحسنة، وقد تحصل وقد لا تحصل، فالهزيمة ليست خطأ من الإمام وإنّما من تخاذل من طلبوه، فهل نحمّل أحداث معركة أُحُد للنبيﷺ ؟!

ثم لماذا نصوّر وجوه المسلمين رافضين لخروج الحسين وننسى أنّ هناك الكثير منهم كانوا معه؟! ولا يخفى على أحد كم هو عدد الصحابة والوجوه الذين كانوا مع الحسين في كربلاء، فلا يفترض أن نصوّر المشهد استبداداً بالرأي من الحسين في مقابل إجماع وجوه المسلمين، وهذه نقطة جديرة بالتأمل.

الملاحظة الخامسة: ما ذكره بعض العلماء الباحثين(١)، من أنّه إذا كان هذا التفسير صحيحاً فلماذا استمرّ الإمام الحسين في سيره شمالاً بعد علمه بمقتل ابن عقيل ومسهر بن قيس الصيداوي وغيرهما من الرجال والأنصار، وتخاذل أهل الكوفة وتركهم له؟ إنّ هذا الاستمرار ليس له أيّ معنى سياسي إطلاقاً؛ لأنّ كل المبرّرات التي طرحت لحركته على أساس سياسي ستنهار هنا، فقد كان يفترض به أن يعود فوراً، وهذا ما لم يحصل.

ويمكننا حشد الشواهد لهذا الكلام الذي ذكروه بصرف النظر عن قصة ابن عقيل و.. فلقاء الحسين بالفرزدق كان في منطقة الصفاح أو بالشقوق أو بذات

(١) انظر: محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين: ٢٢؛ وفضل الله، تأملات في حركة ذكرى عاشوراء، مصدر سابق: ١٩؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٦ ـ ٧٨.

عرق[1]، وهي قريبة من مكّة، أي قبل مسافة كبيرة من ملاقاة جماعة الحر بن يزيد الرياحي، وكذلك لقياه للأعرابيّين من بني أسد قبل ملاقاة الحر[2]، ولقاؤه بشر بن غالب الأسدي في ذات عرق أو الثعلبية[3].

وهذه الملاحظة جيدة، غير أنّه يمكن التوقف عندها من ناحيتين:

أولاً: الحديث عن هذا الأمر تعارضه بعض النصوص التاريخية التي سبق التعرّض لها، والتي تتحدّث عن عرض الإمام على القوم الذهاب إلى مكان آمن وتركهم؛ فهذا الكلام معناه أنّه عندما أيقن بتحوّل الظروف طلب التوجّه إلى مكان آخر يكون فيه في أمان، ولم يكن يريد الاستمرار لو سمحوا له بهذا الخيار. وربما من هنا بدا التردّد في كلمات السيد محمد الصدر في هذا المجال؛ إذ احتمل أخيراً أن يكون الإمام غير قادر على الذهاب إلى اليمن التي كانت المنطقة الأوفر حظاً بعد الكوفة؛ حيث كان قد خرج من مكّة في ذلك الوقت وبدت الأمور بالنسبة إليه صعبة، فكأنّه صار يائساً من الحياة، بحسب تعبيره[4]، وربما من هنا أيضاً نشأت

(١) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٩٠؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ٦٧ ـ ٦٨؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤٥؛ ومقاتل الطالبيين: ٨٣؛ وابن نما الحلي، مثير الأحزان: ٢٨ ـ ٢٩؛ والكامل في التاريخ ٤: ٤٠؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨٠؛ وإعلام الورى ١: ٤٤٥ ـ ٤٤٦؛ ومحمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٣٩٦؛ وكشف الغمة ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٨٠٣ و.. وحول الخلاف في تحديد مكان لقيا الفرزدق انظر: محمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكّة إلى كربلاء ٣: ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: مقاتل الطالبيين: ٧٣.

(٣) انظر: الفتوح ٥: ٦٩ ـ ٧٠؛ واللهوف: ٤٣؛ وأمالي الصدوق: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٦٧؛ والعوالم: ٢١٧ و..

(٤) محمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٧ ـ ٧٨.

فكرة أن الحسين كان يغلب على ظنّه أنّهم لن يقتلوه لمكانه من رسول الله، وهذا يعني أنّ قتلهم لبعض الشخصيات لن يمتدّ لقتله هو بنفسه، نظراً لمكانته الاستثنائية، وقد جعل هذا الاحتمال الطبرسيُّ أحدَ احتمالين في تفسير خروج الإمام الحسين[1]؛ وعليه فمن يأخذ بهذه الروايات عليه التوقف مع هذه الملاحظة هنا، أو الجواب عنها، تماماً كما يفترض بالآخرين أن يفسّروا الاستمرار في المسير.

ثانياً: إنّ هذه الملاحظة تبطل التفسير السياسي البحت القائم على جعل دعوة أهل العراق للإمام هي محور الحركة الحسينية، لكنّها لا تنفي أن تكون الحركة الحسينية قد تعدّدت المبرّرات لها؛ إذ يمكننا للخروج من هذه الملاحظة وتبعاتها أن نجمع هنا بين نظريّتي: الفرار من البيعة والعامل السياسي، بصرف النظر عن تحديد أيّ من هذين العاملين كان هو الأساس؟ فلما علم الحسين بفشل المشروع في الكوفة، لم يرجع إلى مكة ولا المدينة؛ لأنّه سوف يقتل هناك، كما أسلفنا المؤشرات التاريخية على ذلك، فاستمرّ نحو العراق باتجاه الشمال إمّا كسباً للوقت؛ بحيث بعد أن وصله الخبر ما استطاع الرجوع، فكان يريد أن يستقرّ فترة لكسب الوقت فاتجه شمالاً ليصل مكاناً ما ثم يعود! أو أنّه يتخيّل للناظر ـ كما يقول السيد هبة الدين الشهرستاني[2] ـ أنّه كان يريد عبور الفرات نحو الأنبار أو المدائن؛ علّه يجد لنفسه أنصاراً وشيعة، أو لعله كان اقتراحاً من الحر بن يزيد الرياحي للخروج من المأزق، كما تفيده بعض الروايات التاريخية[3].

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٣٥؛ وقد استعرض هذا الاحتمال محمد جواد الطبسي ثم ردّه بمسألة الاعتقاد الشيعي بعلم الإمام بغدر أهل الكوفة، فراجع: مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكّة إلى كربلاء ٣: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) الشهرستاني، نهضة الحسين: ٨٧.

(٣) الإرشاد ٢: ٨٠ ـ ٨١؛ وروضة الواعظين: ١٧٩.

ونظريّة تعدّد العوامل المسبّبة للثورة كان فصّل فيها الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، ليس بقصد الانتصار للتفسير السياسي؛ فقد كان من المعارضين له، وإنّما بقصد التحليل ووضع أسباب الثورة ضمن نظام من الأولويات والرتبية؛ فقد ذهب المطهري إلى أنّ الشواهد بأكملها تؤكّد أنّ حركة الإمام الحسين انطلقت من ثلاثة عناصر، هي:

١ـ عنصر رفض بيعة يزيد؛ وهذا العنصر الرافض هو الذي حرّك الحسين للخروج من المدينة المنوّرة، كما صار واضحاً بملاحظة النصوص التاريخية. وهذا معناه أنّ عنصر الفرار من البيعة كان عنصراً أساسياً في انطلاقة الثورة واستمراريّـتها.

٢ ـ عنصر دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين، وهذا العنصر لم يكن في المدينة بل ـ كما صار واضحاً ـ فإنّ رسائل أهل العراق وصلت للحسين بعد حوالي أربعين يوماً من خروجه من المدينة، أي بعد أن علموا بخروجه، كما تؤكّده أيضاً جلسة كبار رجال الكوفة بهذا الصدد، من هنا يلاحظ على التفسير السياسي الذي طرحه الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي أنّه ركّز على هذا العنصر الثاني في حين كانت ولادة هذا العنصر متأخرةً عن انطلاقة حركة الحسين.

٣ ـ عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تكشف عنه بعض النصوص الحسينية التي سبق أن أسلفنا ذكرها، وهو عنصر برز في نصوص الحسين حتى وهو في المدينة المنوّرة، ممّا يدعم فرضية أنّ دعوة أهل الكوفة كانت عنصراً ثانوياً[(١)].

(١) انظر حول نظرية الشيخ مرتضى مطهري: الملحمة الحسينية ٢: ٧ ـ ٥١، ٢٢٧ ـ ٢٥٦، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، إيران، ط٣، ١٤١٣هـ؛ ومهدي بيشوائي، سيرة الأئمة: ١٤٥ ـ ١٦٣، تعريب: حسين الواسطي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران،

وأقصد من الاستعانة بنظرية المطهري، أنّه لا يوجد ما يؤكّد أنّ الإمام الحسين خرج من المدينة يحمل مشروعاً سياسياً في العراق، وإنّما لم يرد البيعة ولم يشأ أن تظلّ نساؤه وأمواله تحت رحمة القوم؛ لاحتمال ظهور مستجدّات في الأمر، لكن لما بلغته رسائل أهل الكوفة وغيرهم، بدأت تتبلور فكرة الحركة السياسية الثورية، فأقدم على مقدّماتها من إرسال مسلم وغيره، ثم لما علم بخطّة اغتياله في مكّة استعجل خروجه، وكانت أكثر الفرص آتية من ناحية العراق، فاتجه نحوها، وبلغه استتباب الوضع فاكتملت الفكرة لأخذ العراق ومناهضة حكم الشام منه، ولّما عادت الأخبار تنبؤ بتدهور الأوضاع لم يعد يمكن وضع برنامج سياسي مضمون، لكنّه كان يحتمل أنّ توجهه إلى العراق رغم المعطيات قد يقدّم فرصاً أكبر من توجّهه نحو أيّ بلد آخر بعد عجزه عن الرجوع إلى مكّة والمدينة، فاستمرّ يجدّ السير تحدوه الآمال بوضعٍ ما لحركة سياسية ما وإن ضعفت احتمالات نجاحها، ولّما جاء الحرّ بن يزيد الرياحي، وتفاقمت الأوضاع، عزم على الشهادة حيث رآها السبيل الوحيد المتبقّي للنهوض بالأمة.

من هنا؛ فهذه الملاحظات لا ترد على التفسير السياسي، بل تضيّق بعض مساحاته على امتداد المسافة الزمنية لحركة الحسين عليه السلام؛ لهذا نعتقد أنّ أقوى مشكلة تواجه التفسير السياسي هي مشكلة النصوص الكثيرة الدالّة على إنباء النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام بشهادة الحسين[1]، وبهذا تمتاز هذه النصوص عن قضية العلم

١٤٢٥هـ؛ وقد حاول بعضهم التأكيد على الامتزاج بين العوامل الثلاثة وأنّها لم تكن مترتبة زماناً بل متداخلة؛ فانظر: علي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٩.

(١) راجع حول هذه النصوص مختلف مصادر السيرة والمقاتل وكتب التاريخ المعروفة، ومن

اللدني للإمام، فإنّ ذاك العلم حيث كان خاصّاً بالإمام أمكن التمييز فيه بين الظاهر والواقع كما أسلفنا، لكنّ هذه النصوص تخبر عن إنباء المعصومين عليهم السلام للناس بأمر الحسين، وعلى أية حال فالبحث فيها يطول، فنتركها لمجال آخر.

٤ـ النظرية الرسالية الإحيائية، أو مشروع التوفيق بين الغيبية والتعقيل

وتعرف هذه النظرية في الفترة المتأخرة، وقد اشتهرت بها مدرسة الشهيد محمد باقر الصدر، حيث ذكرها الشهيد وشرحها تلامذته وأنصاره، كما تبنّاها غير واحد من العلماء، مع اختلاف في كيفية التعبير(١)، وتذهب هذه النظرية إلى أن التفسير السياسي ـ على صحّته ـ يجعل حركة الحسين عليه السلام محدودة مكانياً، فيما التفسير الرسالي يعطيها بُعداً عملياً وتاريخياً. وخلاصة هذا التفسير أن الحسين كان يواجه في الأمة مرض موت الضمير، وفتور الهمم، وضياع القيم، ففي فترة العشرين عاماً بعد شهادة علي عليه السلام قام معاوية بحرف وعي الأمة، وكسر عنفوانها، وقتل روح العزّة والشموخ فيها، وبهذا تكون الثورة بهدف الاستشهاد كي يصحو ضمير الأمة، ويهتزّ كيانها، بمنظر مأساوي فجيع، يعيدها حيةً من جديد، لتعيد إحياء

باب المثال انظر: مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، الشيخ عزت المولائي والشيخ محمد جعفر الطبسي، الإمام الحسين في كربلاء ٤: ٣٦ ـ ٦٨.

(١) انظر: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر ٢: ٩٠ ـ ٩٢؛ وجعفر السبحاني، الأئمة الاثني عشر: ٧٧ ـ ٨٩؛ وله أيضاً: أضواء على عقائد الشيعة الإمامية: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ وعبد الحسين شرف الدين، المجالس الفاخرة: ٤٤ ـ ٥١؛ ومحمد جواد مغنية، الحسين وبطلة كربلاء: ١٧ ـ ١٨، ٢٢، ٦٧ ـ ٦٨؛ وشريعتي، الحسين وارث آدم، مجموعه آثار ١٩: ١٨٩؛ ومحمد حسين الطباطبائي، بحثى كوتاه درباره علم إمام: ٥٢ ـ ٥٦؛ نقلاً عن سردرودي، عاشوار بزوهي: ٣٢٠ ـ ٣٣٠.

الإسلام، وبعث الروح الرسالية، وتلك النصوص كلّها التي تتحدّث عن إرادته إصلاح الأمور يمكن تفسيرها أيضاً بهذا التفسير، وهذا ما حصل فعلاً، كيف اهتزّ ضمير الأمة بعد شهادته بحركة التوابين وأحداث مكة والمدينة وغيرها[١]، وبه نجمع بين كلّ الروايات الغيبية والميدانية، ولا نقع في أيّ محذور يخصّ علم الإمام.

وهذه النظرية من النظريات التي تحمل افتراضاً منطقياً في الثقافة الدينية، إلا أنه إذا استبعدت نظرية علم الإمام، إما من أصلها أو توظيفها كما أشرنا سابقاً، إلى جانب إنكار الروايات الدالّة على التنبؤ بشهادته من قبل الرسول و.. فإنّ هذه النظرية ستغدو خلاف ظاهر النصوص والأحداث، ولا شاهد لها، بل الشيء الذي يفهمه أيّ قارئ للتاريخ هنا ـ بعيداً عن القراءات الأيديولوجية المسبقة ـ هو الاقتراب من الفهم السياسي أو الفرار من البيعة؛ إذ ليس هناك نصّ واضح أو موقف صريح يبيّن هذا الهدف الحسيني، فهو عملية تأويلية، على خلاف نظرية هدفية تغيير الواقع أو الفرار من البيعة، فهي أقرب لدلالة النصوص بدون توسّط مفهوم غير مختزن في النص نفسه؛ وعليه، فمعيار البحث في هذا الموضوع هو النصوص المذكورة ودراستها من ناحية السند والمتن، إلى جانب الرصد التاريخي لها. بعد أن تحدثنا عن سائر المعطيات والشواهد التي تقف لصالح التفسيرات الثلاثة السابقة أو ضدّها، فلا نعيد.

---

(١) انظر: محمد باقر الصدر، أئمة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة: ٣٠٩ ـ ٣٥٨ (طبع المؤتمر)؛ والهاشمي، الثورة الحسينية، مجلة المنهاج، العدد ٣٠: ١٩، ٢٣ ـ ٣٣؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٨ ـ ٨٢؛ والآصفي، الجهاد: ١٦٦ ـ ١٦٩؛ وله أيضاً: وارث الأنبياء الكتاب الأول، خلفيات ثورة الإمام الحسين: ٢٠٥ ـ ٢٢٣؛ والحكيم، ثورة الحسين: ٣٩ ـ ٥٢؛ وعادل الأديب، الأئمة الاثنا عشر، دراسة تحليلية: ١٠٥ ـ ١٣٨، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٥هـ.

التأثيرات الفقهية لنظريات الثورة الحسينية، مقاربة ومقارنة

طبقاً لما تقدّم، ومع استبعاد التفسير الأول، ودوران الأمر بين الثلاثة الباقية، أو بالبيان الذي بيّناه بما يجمع بين بعضها، لا بد من الخروج بنتائج؛ من هنا:

أ ـ لا شك ـ مبدئياً ـ في أن التفسير الثالث أقرب هذه التفاسير إلى تصحيح الاستناد لثورة الحسينعليه السلام في شرعية الخروج على الحاكم الجائر خروجاً مسلّحاً؛ لأنها تفرض أنّ الحسين خرج بصورة عسكرية لإسقاط نظام ظالم، فتكون دلالتها على ما نحن فيه واضحة جداً.

ب ـ أما إذا أخذنا بالتفسير الرابع فقد يقال: إنّ هذا التفسير يعطينا دلالة على جواز الاستشهاد العمدي لإيقاظ الأمة، دون الدلالة على شرعية الخروج المسلّح لإسقاط النظام أو إقامة نظام إسلامي؛ لأن الحسينعليه السلام ـ حسب الفرض ـ لم يكن يريد لا إسقاط نظام بني أمية، ولا إقامة نظام إسلامي بديل.

لكن مع ذلك، وإذا مارسنا نظرة مقاصدية لثورة الحسينعليه السلام ـ طبقاً لهذا التفسير ـ سنجد أنّ هذا الخروج عندما يراد له أن يحيى ضمير الأمة فمعناه أنه يدفعها لاستنساخه وممارسة تجربة شبيهة به، أي أنه من الناحية الطبيعية المفترضة سوف يحرّك جماهير الأمة للثورة والرفض، وإلا ماذا سيكون معنى إحياء ضمير الأمة وهزّ كيانها الذي يتحدّث عنه هذا التفسير؟!

وثمّة إشكاليات هنا نطرحها لمزيد من الدرس والبحث والتفكير:

١. إشكالية البُعد اللاديني في السلطة

وتعني هذه الإشكاليّة أنّ الحسين كان يريد كشف عدم شرعية هذه السلطة وعدم كونها دينية، وأن جمعها بين الديني والدنيوي كان جمعاً باطلاً، كما يذهب إليه

العلامة محمد مهدي شمس الدين[١]، فهو يريد كشف (لا دينية النظام) بأسلوب من الصدمة الوجدانية، عندما يرى المسلمون أن هذا النظام قد قتل أسرة النبي صلى الله عليه وآله وشخصيات من وجوه الصحابة، وليكون ذلك انطلاقاً لعدم جعل هذا النظام ورموزه ناطقين باسم الدين ولا معبّرين عنه، بقطع النظر عن لزوم إسقاطهم من سدّة السلطة بالقوة أو لا، فطبقاً لهذا التفسير الرابع قد يصعب الاستناد إلى الثورة الحسينية للإفتاء بجواز الثورة المسلّحة إلا في حالات شبيهة، مثل إرادة كشف لا دينية الحاكم، لا إسقاطه من سدّة السلطة؛ لأن كشف لا دينيته يحمي الإسلام منه حتى لو لم يحمِ المسلمين من بطشه.

وهذه الملاحظة لا تأتي على التفسير السياسي للثورة، لأنّ هذا التفسير لا يفترض حالة الصدمة الوجدانية التي تحدثها شهادة ابن بنت النبي في الأمّة، وإنما تطال التفسير الرابع بشكل رئيس، وما دامت الاحتمالات التفسيرية في فعلٍ ما متعدّدة فيصعب ترجيح أحدها إلا بشاهد أو معطيات إضافية أو نفي تمام الاحتمالات الأخرى.

٢. إشكالية الصمت في دلالة الأفعال

وفي قراءة تخضع لمعايير الدرس الأصولي، قد يورد على الاستدلال بثورة الحسين ـ كما أورده السيد الحائري[٢] ـ حتى بالتفسير الثالث فضلاً عن غيره، أنها فعل المعصوم، والفعل ليس فيه دلالة إطلاقية؛ فقد يكون خروج الحسين عليه السلام منحصراً

(١) انظر له: فقه العنف المسلّح في الإسلام: ١٢٧، ١٢٩، ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) الحائري، الكفاح المسلّح: ٨٥ ـ ٨٨؛ وانظر: محمد صادق الصدر، شذرات من فلسفة تاريخ الحسين: ١٦٦.

بحالة الخوف على الإسلام أن يزول نهائياً، وفي هذه الحالة لا شك في شرعية الخروج، ولو بالعنوان الثانوي، لكنه لا يثبت جواز الخروج على الظالم لظلمه للرعية أو لعدم قانونية دولته، أو لفسقه الشخصي أو لعدم حكمه بالإسلام، مع سماحه للدين أن يواصل مسيره أو..

وهذا الإشكال يعزّزه أننا لم نشهد تكراراً لهذه التجربة طوال عهد الأئمة عليهم السلام، رغم ظلم وجور و.. الخلفاء الأمويين ثم العباسيين، فكونها التجربة الفريدة، إلى جانب رفض الأئمة لبعض الحركات الثورية التي عاصروها ـ على بحث مفصّل سبق أن تعرّضنا له في موضع آخر ـ شاهد على صعوبة اتخاذ تعميم من الثورة لغير القدر المتيقن المشار إليه، لاسيما على نظرية العلامة شمس الدين الذي يذهب إلى أن علياً والحسن عليهما السلام لم يخرجا على الخليفة، لا من أجل الخوف من إبادة الشيعة، بل من أجل حفظ كيان الأمة الإسلامية ووحدتها، وهكذا موقف سائر الأئمة بعد الحسين[١]. فاعتداء بني أمية على الناس بالظلم والقتل والجور، يضاف إليه احتمال إحساس الخطر على الدين كلّه وقيمه، قد يجيز الخروج المسلّح، لكنه من غير المعلوم أنه يجيزه في غير هذا النطاق.

وهذه الإشكالية لابد من الأخذ بها، ومن ثم التفتيش عن المقدار المتيقن للسير خلفه، فتبقى الثورة الحسينية شاهداً فقهياً لكنّها لن تحوي إطلاقاً يستوعب تمام حالات فساد الأنظمة، والمخرج الوحيد من هذه الإشكالية هو ملاحظة بعض النصوص التي يطبّق فيها الحسين عليه السلام عمومات نبوية على ثورته، فإنّ هذه النصوص ـ إذا رآها الفقيه حجةً معتبرة ـ يمكنها أن تكون دليلاً على التعميم، وقد

(١) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ١٢٦ ـ ١٢٧، ١٣٠ ـ ١٣١، ١٣٩.

أسلفناها، فلا نعيد؛ لأنّها تجعل حركة الحسين ضمن قانون لفظي يمكن التمسّك بإطلاقه.

٣ـ إشكالية التعارض في أفعال المعصومين

وهي إشكاليّة أثارها السيد محمد صادق الصدر، ويقصد بها أنّ الإمام الحسين قد خرج وترك التقية فيما التزم بها سائر الأئمة من بعده، وفي هذه الحال لا نستطيع ترجيح أحد الموقفين ما داما قد صدرا من المعصوم، فتقع المعارضة بين الأفعال وتتساقط، فتسقط الدلالة على العموم ـ أي شمول التكليف للآخرين ـ ويرجع إلى القواعد العامة[1].

هذا الكلام جيّد إذا قصد به عدم إمكان استفادة وجوب أو جواز الخروج المسلّح بنحو القاعدة العامة، إلا أنّه لا يمنع من الأخذ بالقدر المتيقن لمورد هذا الفعل أو ذاك، فإذا حصلنا على قدر متيقّن أمكن الأخذ به بلا محذور؛ لأن التعارض هنا وقع بين إطلاقي الفعلين لا الفعلين نفسيهما؛ فنرفع اليد عن الإطلاقين ـ على تقدير انعقاد إطلاق هنا ـ لصالح القدر المتيقن لكلّ من الفعلين؛ وبهذا لا يخرج فعل الحسين عن الشمول للآخرين؛ بل حتى لو أجمل الأمر كليّاً لا يكون ذلك دليل الاختصاص به، بل هو من باب عدم الدليل على شكل التعميم لنا؛ فالمشكلة إثباتية لا ثبوتية؛ ولهذا ذكرنا هذا الوجه هنا ولم نذكره لدى بحث النظرية الأولى.

بل يمكن القول بأنّ الفعل دليل الجواز، فتدل سيرة مجموعهم على الجواز، أي جواز الثورة وجواز عدمها، وهذا هو مطلوب المستدلّين بثورة الحسين، نعم

(١) محمد صادق الصدر، شذرات من فلسفة تاريخ الحسين: ١٦٦ ـ ١٦٧.

استفادة الوجوب مشكل ضمن الصيغة والإطار الذي بيّناه أعلاه، إلا إذا قيل: إنّ الاستدلال يكون بمعونة النصوص المحيطة بأفعالهم والتي تمنع عن القيام بغير ما قاموا به، مثل التي تذمّ من يترك التقيّة، أو من يتخلّف عن الحسين، وهذا بحث فقهي آخر يتعدّى دائرة الفعل، فلاحظ جيداً.

٤. إشكالية اللاثورية في الحركة الحسينية

وثمّة مشكلة أخرى أمام الاستدلال بالثورة الحسينية على جواز الثورة المسلّحة ضد النظام الفاسد، ينقلها العلامة محمد حسين فضل الله ثم يناقشها بمخالفتها لظاهر النصوص والأحداث الحسينية[1]، وهي أنّ الإمام الحسين لم يكن يريد من الأساس القيام بثورة دموية، بل أراد إرسال مسلم بن عقيل للإمساك بزمام الكوفة؛ نتيجة تأييد وجوهها له دون حرب أو سفك دماء، فلا يحرز أنّه كان يريد الخوض بمعركة دموية ضدّ النظام الفاسد، وإنّما اضطرّ إليها في آخر المطاف اضطراراً؛ دفاعاً عن نفسه وأهل بيته.

وهذه الفرضية تحتاج لوقفات جادّة لتحليل الموقف، وإن كانت المؤشرات ـ بحسب التحليل الذي أوردناه ـ تساعد على عكس ذلك، فلا نطيل؛ فإنّه من البعيد جداً أنّ حكومة الشام لن تواجه حركة الحسين حتى لو سيطر على الكوفة بلا قتال، إلا إذا قيل بأنّ ذلك يكون من محاربة البغاة على الإمام مبسوط اليد، لا من الحرب لتحصيل بسط اليد، وفرقٌ بينهما، فتظلّ هذه الإشكالية ذات جدوى فتحتاج لمزيد تأمّل.

(١) محمد حسين فضل الله، تأملات في حركة ذكرى عاشوراء: ١٨ ـ ١٩.

خاتمة واستنتاج

ومن خلال هذه المطالعة الموجزة لحركة الإمام الحسين، يتبيّن أن الاستدلال بهذه الثورة لصالح نظرية الثورة على الأنظمة ممكنٌ من حيث المبدأ، لكن ذلك لا يعني أن دائرة الاستناد واسعة، بل هي محدّدة بالأطر التي تمثل القدر المتيقن من العناصر المبرّرة لثورة الحسين، بحيث تتقارب مع الظروف التي تأتي فيها بعد، دون إدخال الاحتمالات البعيدة عن الذوق والعرف والعقلائية، الأمر الذي يجعل الاستناد محدود الدائرة.

نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني

قراءات في نظريات الأصوليّين وعلماء القرآنيات

تمهيد

حازت نظرية بطون القرآن الكريم عبر التاريخ على أهميّةٍ كبيرة في الوعي واللاوعي الإسلاميين، وشكّلت منطلقاً لمشاريع فكرية كبرى، وتأخذ هذه النظرية أهميّتها في سياق افتراض بناء الخطاب القرآني على لغة غير عرفية، سواء انضمّت إليها اللغة العرفية العقلائية أم انفرد النص القرآني بلغة غير عقلائية ولا عرفية، أي لغة ما فوق الاثنين معاً.

وبنية الخطاب القرآني تظلّ مسألةً بالغة الأهمية، من حيث إنّها هل هي بنية رمزية أم بنية عرفية جرى فيها المتكلّم على وفق القوانين العقلائية في التفاهم والتفهيم والمحاورة، أم لغة خاصّة لا تتصل بأيّ من هذه اللغات المطروحة في الدراسات اللغوية والأدبية واللسانية والهرمنوطيقيّة، من هنا تأخذ نظرية البطون دوراً أساسيّاً في محاولة اكتشاف بنية النصّ القرآني؛ لأنّ بعض تفاسير مفهوم البطون ـ كما سنرى بحول الله سبحانه ـ تربط النص القرآني بإشارات غير معتادة في الحياة البشرية في مجال التفهيم والتفاهم، وهذا ما يؤسّس لبُنية خاصّة في هذا النص، تجعلنا لا نقف عند الحدود الطبيعية العادية في التفسير، الأمر الذي يترك أثراً على عملية تفسيرنا للقرآن الكريم عامّة.

وتترك نظرية البطون تأثيراً أيضاً على علاقة القرآن الكريم بالحديث الشريف،

فإنّ في الروايات والأحاديث الكثير من الكلام في القرآن بطريقة تفسير باطني قد يكون غير مألوف في أحيان كثيرة، وهذا ما يجعل فتح أفق البطون بمعانيها المتعدّدة مؤثراً على الموقف من هذه الأحاديث المتداولة في كتب المسلمين.

ولكي ندرس هذه النظرية، نتعرّض ـ أولاً ـ لأدلّتها ومستندها بوصفها مبدأً، وهل حقّاً هناك ما يُثبت وجود بطون للقرآن تتناهى أو لا تتناهى بصرف النظر عن الهوية التفصيليّة لهذه البطون؟ ثم ننطلق ـ ثانياً ـ لتحليلها ونطرح النظريات في تفسير البطن القرآني على تقدير وجوده، فالبحث يقع في مرحلتين، لكن قبل ذلك لابد من تحليل مقولة البطن القرآني ومحتملاتها من حيث الجذر اللغوي.

ما معنى البطن أو باطن الشيء؟

يتحدّث اللغويّون عن البطن أو الباطن في كتبهم اللغوية، فيقول الفراهيدي: «البطن في كلّ شيء خلاف الظهر، كبطن الأرض وظهرها، وكالباطن والظاهر، وكالبطانة والظهارة، يعني: باطن الثوب وظاهره... وبطانة الرجل: وليجته من القوم الذين يداخلهم ويداخلونه في دخلة أمرهم.. وبطانته: سريرته. وكذلك يقال: أهل بطانته»[1].

ويقول ابن السكيت: «البطن: بطن الإنسان وغيره. والبطن من بطون العرب: دون القبيلة. والبطن: الغامض من الأرض»[2].

إلى غيرها من كلمات اللغويين التي لا نطيل بذكرها[3].

(١) الفراهيدي، العين ٧: ٤٤٠.

(٢) ترتيب إصلاح المنطق: ٨٠ (تنظيم: محمد حسن بكائي).

(٣) انظر: الجوهري، الصحاح ٥: ٢٠٧٩؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٢٥٩؛ وابن

والذي يفهم من المعنى اللغوي لكلمتي: «بطن وباطن» هو الشيء الذي فيه قدر من الخفاء بحيث لا يكون ظاهراً جلياً، فهناك خفاء وستر وحاجة لفعل شيء كي نكشفه، وعندما نضيف كلمة البطن إلى القرآن الكريم فإنّ المعنى اللغوي والعرفي سيعطينا مفاداً عاماً وهو أنّ القرآن يحوي معاني لا تظهر للناس بمجرّد قراءته بتمامها، بل قد تحتاج بعض المعاني إلى تأمّل وتدبر ومقاربة ومقارنة بين نصوصه وآياته الشريفة، وليس في المعنى اللغوي أيّ مضمون لكلمة الباطن يتعدّى هذا الإطار العام للمفهوم الذي شرحناه، وهذه النتيجة يجب أن ترافقنا في غير موضع من هذا البحث؛ لأنها في غاية الفائدة في هذا السياق، كما سيظهر قريباً بعون الله.

المرحلة الأولى: مستندات نظرية البطون القرآنية

تتعدّد المستندات الأساسية لنظرية البطون القرآنية، وبعضها عقليّ عقلاني، وبعضها الآخر نصّي يرجع إلى مجموعة من الأدلّة النقلية، ونعرض سريعاً للأدلّة العقلية العقلانية؛ لأنّ قسماً منها يرجع إلى موضوعات تعرّضنا لها في محلّه بالتفصيل، ثم نجعل التركيز على المعطيات النقلية.

أولاً: المستندات العقلية العقلانية لنظرية البطون القرآنية

تتعدّد الأدلة العقلية العقلانية لنظرية البطون القرآنية، ونذكر أهم ما يمكن إثارته هنا، كما يلي:

١. الإعجاز القرآني وطاقة الانفتاح على البطون والمدلولات، وقفة تأمّل

يمكن أن يمثل الإعجاز القرآني أحد المنطلقات الأساسية لتأصيل فكرة البطون

منظور، لسان العرب ١٣: ٥٢ ـ ٥٨.

القرآنية؛ وذلك أنّه إذا بنينا على أنّ القرآن معجزةٌ في بيانه، فهذا معناه أنه يحتوي علوماً كثيرة استبطنت في نصوص مختصرة، ولا يمكن ذلك إلا بوجود بطون لهذه النصوص تقدر على حمل هذه المعاني الكثيرة، ليتحقّق الإعجاز القرآني. وهذا معناه من ناحية أخرى أنّه عندما يكون النص معجزاً يظلّ مفتوحاً على قدرة تحمّل أكبر من النصوص الطبيعية؛ لهذا يستدعي الإعجاز نفسه استبطانَ النص لما يفوق قدرة تحمّله العادية، ومن ثمّ لا يمكن تحقّق ذلك إلا بفرض البطون؛ لأنّ الظهورات لا تستطيع محاكاة هذا الوضع.

لكنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الإعجاز اللفظي لا يساوي ـ بالضرورة ـ كثرة المعاني حتى يفرض للنصّ ظاهرٌ وباطن، بل يمكن أن يكون التركيب اللفظي استثنائياً مع كون المعاني محدودة وظاهرة، ولا برهان على عكس ذلك ولا تلازم عليه، وإلا فليبرز ذلك بدليل، لا بمجرد افتراض الإعجاز. هذا لو غضضنا الطرف عن دعوى من يرى أنّ الإعجاز القرآني ليس لفظياً.

٢ ـ ديمومة الاستنباط من القرآن الكريم، مؤشرات نظرية البطون

الدليل الثاني الذي يمكن تقديمه هنا هو أنّ القرآن الكريم ما يزال يُقرأ عبر العصور المختلفة ويظلّ غضاً طرياً تستفيد منه الأجيال، وكلّما قرأه المفسّرون والعلماء ازدادوا منه علماً ومعرفة، فهو معين لا ينضب، ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا بفرض بطونٍ له قادرة على حمل هذا المعنى المستديم.

هذا يعني أنّنا نستند إلى التجربة البشرية في قراءة النص الديني؛ فهذه التجربة التاريخية عبر آلاف السنين أكّدت وتؤكّد أنّ النصّ الديني مفتوح على الدوام لتطوّر في القراءة، وأنّ نظامه يشبه نظام الدوائر التي تستوعب الأولى الثانية أو نظام

الطبقات التي تتلو كل طبقة منها أخرى مثلَها تقع تحتها وتستتر بها وهكذا، ولهذا وجدنا أن البشر بمرور الزمن كانوا يستخرجون مفاهيم ومعاني من النصوص تبعاً لتطوّر وعيهم، فهذا يؤكّد أن نظام النص الديني المقدّس هو نظام تراكبي مفتوحة دلالاته فوق بعضها بعضاً، وهذه هي نظرية البطون في الموروث الإسلامي.

وهذا الكلام لا يخلو من التباس وقد عالجناه في موضعه، فإنّ استدامة نصّ في إعطاء معاني أو البقاء حياً غضاً بمرور الأيام أمرٌ رهين بسلسلة متشابكة من العناصر، وليس فقط لفرضية وجود بطون له. كما أنّ تعدّد قراءات البشر للنصوص الدينية ربما يفسّر بأنه إسقاطات المعتقدين بهذا النص لحاجاتهم وثقافاتهم عليه؛ فالتجربة التاريخية كما تحمل تعدّداً طولياً في المعاني المستخرجة من النصوص كذلك تحمل تعدّداً عرضياً، وإذا كان التعدّد العرضي يستبطن خطأ بعض الاستنتاجات، فبالإمكان أن يكون التعدد الطولي قد ابتلى أيضاً بذلك، فالتجربة التاريخية لا تدلّ على صحّة الاستنتاجات وإنّما على شرعية تعدّدها من حيث المبدأ.

نعم، عندما يلاحظ المفسّر القرآني في سياق قناعاته ـ وهو يدخل أعماق العملية التفسيرية ولا ينظر من الخارج كما فعلنا قبل قليل ـ ويجد كم أنّ هناك من معاني كثيرة صحيحة من وجهة نظره لم يتمّ الالتفات إليها إلا بتطوّر العلوم البشريّة، الشاملة للعلوم الدينية والطبيعية والإنسانية، فهذا يؤكّد له أنّ القرآن الكريم له بطون، أي جوانب لا تظهر بسرعة، بل تحتاج إلى تأمّل وحفر وتنقيب كي تبين.

وهذا الذي قلناه يجري على التجربة الشخصيّة العرفانية في فهم القرآن أيضاً، وفقاً لما سوف نشير إليه لاحقاً بعون الله.

٣. البناء البلاغي للنص القرآني، والانفتاح على مفهوم البطون

من المعروف بناء النص القرآني على نظم المجاز والاستعارة والتمثيل والقصص والتشبيه والكناية وغير ذلك من فنون البلاغة، وهو بناء يختلف تماماً عن بناء الكتب العلمية العادية الواضحة التي تستنفد دلالتها بعد فترة وجيزة، وهذا البناء اللغوي يفتح النصّ القرآني على دلالات ومعاني مستمرّة عبر الزمن تتبع تطوّر الوعي الإنساني، وهو ما نسمّيه بالبطون.

وهذا الدليل صحيح من حيث كونه يوفّر المناخ لفرضيّة البطون؛ لأنّ اللغة البلاغية التي تنشط فيها حركة الخيال تقدر أكثر من غيرها على احتواء مدلولات سطحية ظاهرة وأخرى باطنية عميقة، فهذا الكلام من أهمّ الأدلّة العقلانيّة على فكرة البطون بهذا المعنى، لكنّه ينتج معنى خاصّاً لنظرية البطون القرآنية، سوف نتوصّل إليه بمعونة عناصر أخرى نهاية هذا البحث بإذن الله سبحانه.

٤. ثنائي المحكم والمتشابه، وتكوين مقولة البطون القرآنية

قد يستند هنا لقانون المحكم والمتشابه الوارد في القرآن الكريم، على أساس أنّ المتشابه هو المفتوح الدلالة الحاوي للبطون، ووجود المتشابه في القرآن الكريم مما لا نقاش فيه.

لكنّ الجواب عن هذا الكلام واضح؛ لأنّ المتشابه لا يعبّر عن ذلك، لا لغة ولا عرفاً ولا ضرورة، وإنما المتشابه هو الذي يحتمل بعض المعاني غير المرادة، لا أنه هو الذي يحوي عدّة معاني مرادة، ولعلّ ما أوجب هنا الالتباس هو أنّ المتشابه ينفتح على تعدّد في الوجوه والاحتمالات مما حمل تصوّراً بأنّ هذا التعدّد يفترض أن يحمل معه مفاهيم واضحة ومفاهيم باطنة، مع أنّ مقولة التشابه بدلالاتها اللغوية لا

تحمل هذا المعنى، نعم تتحمّل استيعابه لكنّها لا تحكي عنه.

ونتيجة البحث في رصد المعطيات العقلية والعقلانية هنا، أنّ بعض هذه الأدلّة لا ينفع شيئاً، مثل الدليل الأوّل (فكرة الإعجاز)، والدليل الرابع (فكرة المحكم والمتشابه)، فيما الدليل الثالث لا يثبت شيئاً بقدر ما يوفّر المناخ لثبوت البطون القرآنية، وليس هناك سوى برهان التجربة الذاتية للمفسّر بوصفها العنصر الذي يثبت له أنّ القرآن يحوي دلالات متراكبة، وأنّه يكشف عن نفسه بالتجربة لا ببرهان عقلي قبلي.

نعم، الدليل الثاني يتبع في نوعية البطون التي يحكي عنها تجربة المفسّر نفسه ومناهج فهمه البطون من النص القرآني، فلو فهمها بالكشف والشهود بحيث لا تُعرف باللغة والمقاربات الاجتماعية كشف ذلك عن بطون من نوع مختلف عن تلك التي تكون نتيجة تجربة تفسيرية لغوية للمفسّر.

ثانياً: المستندات النقلية النصيّة لنظرية البطون القرآنية

في سياق الأدلّة النصيّة النقلية على نظرية البطون القرآنية، يمكن تارةً الاستناد إلى النص القرآني، وأخرى إلى نصوص الحديث والسنّة الشريفة:

١. المستند القرآني لنظرية البطون، مقولتي: التأويل والبيانية القرآنية

من أهم ما يمكن أن يستند إليه هنا هو ما دلّ على أنّ القرآن فيه تبيان لكل شيء، وقد ورد التصريح بذلك في جملة من الآيات والروايات، فإنّه لا يمكن فهم البيانية التامّة لكل شيء إلا بفرض نصّ يحمل بطوناً لا متناهية، تبعاً لكثرة مصاديق عنوان (كلّ شيء).

والجواب عن هذا الكلام هو بما عالجناه مفصّلاً في مباحث حجية السنّة، عند الحديث عن نظرية كفاية القرآن وغيرها، وقد بينّا أنّ الكلية هنا إنما هي بملاحظة طبيعة الكتاب، وأنه كتاب هداية ورشاد ديني، لا مطلقاً، كما أنّها ـ من جهة أخرى ـ لا تستدعي الكلية المنطقية بالضرورة، وقد بحثنا ذلك مفصّلاً هناك فلا نعيد[1].

إلى جانب ذلك، قد يستدلّ بما جاء في القرآن الكريم من أمر التأويل وأنّه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُوْلُواْ الالبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)، فإنّ هذه الآية تفرض للقرآن تأويلاً، والتأويل هو اختراق الظاهر القرآني إلى ما هو أعمق، فيثبت بذلك وجود بطون للكتاب العزيز.

لكنّ هذا الكلام فيه مجال طويل للنقاش يحال إلى الأبحاث القرآنيّة؛ فإنّ التأويل لا يمثل مفهوماً ملاصقاً لفكرة البطون، بل قد يراد منه ـ كما هي نظرية بعض العلماء ـ المصاديق التي تكون للآيات، وليس في كلمة التأويل، لغةً وعرفاً، دلالة على فرضية الغوص في المعاني، فهذا من المصطلحات الحادثة بعد عصر النزول، وتفصيله في محلّه.

٢ـ المستند الحديثي لنظرية البطون القرآنية

ويظلّ المستند الحديثي من أهم المستندات هنا، بعد أن كانت فكرة المحكم

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٤٦ ـ ٢٤٨، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

والمتشابه وأمثالها غير دالّة، وتنقسم المعطيات الحديثية إلى قسمين:

القسم الأوّل: الروايات الكثيرة الواردة في تفسير آيات قرآنية بطريقة لا تظهر للعرف وأهل اللغة، فإنّ هذه الروايات الموجودة عند فرق المسلمين تصلح شاهداً على فكرة البطون وإن لم تتحدّث هي بنفسها عن مقولة الظاهر والباطن، وإلا فكيف يمكن فهمها من دون فرض عنصر تمهيدي مثل فكرة البطون؟! وطرح هذه الروايات جميعها أمرٌ في غاية الصعوبة بعد كثرتها وتنوّعها وتعدّد مصادرها عند المسلمين.

وهذا القسم من الروايات يصلح هنا لإثبات المبدأ فقط؛ لأنّ هذه الروايات يمكن تفسير الكثير منها وفقاً لفرضيات متنوّعة في فكرة البطون، دون حاجة لافتراض انتكاسة في مرجعية اللغة والعرف العقلائي وقواعده في التفاهم والتفهيم، كما سوف نلاحظ لاحقاً بعون الله نهاية هذا البحث.

القسم الثاني: ما جاء في النصوص يتحدث مباشرةً عن فكرة الباطن والظاهر، وأهمّ هذه النصوص في التراث الإسلامي هو ما يلي:

١ ـ ما جاء في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى أصحابه التي أمرهم بمدارستها:

«..فإنّ الله لا يدرك شيء من الخير عنده إلا بطاعته واجتناب محارمه التي حرّم الله في ظاهر القرآن وباطنه، فإنّ الله تبارك وتعالى قال في كتابه وقوله الحق: ﴿**وَذَرُواْ ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ**﴾..»[1].

فهذا الخبر يدلّ على وجود ظهر للقرآن وبطن، وكأنّ ظاهر القرآن يعطي الحديث عن ظاهر الإثم، فيما يتحدّث باطنه عن باطن الإثم، كما قد يفهم من الربط

(١) الكافي ٨ : ٧.

الذي جاء في الرواية بين ظهر القرآن وبطنه من جهة وظاهر الإثم وباطنه من جهة ثانية، ولهذا فرضت الرواية أنّ الفقهيّات بعضها يؤخذ من باطن القرآن وليس من ظاهره، وليس فقط الأمور العرفانية أو الفلسفية، وبذلك تثبت نظرية البطون.

ويناقش أولاً: إنّ هذه الرسالة لها عدّة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة حفص المؤذن[1]، وثانيها ضعيف بمحمد بن سنان، وثالثها ضعيف بإسماعيل بن مخلد السراج الذي لا توثيق له إلا على تفسير القمي[2]، الذي لم يثبت عندنا، فلا يُستند إلى هذه الرواية الطويلة.

ثانياً: إنّ هذا الخبر يثبت وجود ظاهر للقرآن وباطن، ولا يفيد تعدّد البطون أو الاستغراق فيها، والباطن كما يعني اللامتناهي في الاستغراق، كذلك يعني أيضاً كل ما لم يكن ظاهراً للجميع، بحيث يحتاج إلى تأمل ومقاربات وتحليلات،كما هو المقدار المتيقن من الدلالة اللغوية للكلمة وفقاً لما أسلفناه، فهذا المقدار يفي بحيثية البطن والظهر، وسوف نستفيد منه فيما بعد بعون الله سبحانه.

٢ ـ خبر حمران بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: «ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك»[3].

فهذا الخبر يؤكّد وجود ظهر للقرآن وبطن، لكنه يقرّر أنّ المراد بظهر القرآن هو من نزل فيهم، وأنّ بطنه هو تأويله، أي المصاديق الحادثة المستجدّة التي تكون

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ١٥٢، رقم: ٣٨٠٣، و ٧: ١٦٨، رقم: ٣٨٣٦، و ٢٣: ٤٩، رقم: ١٤٨٢٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤: ١١٨، رقم: ١٤٦١، و ٤: ٩٦، رقم: ١٤٣٨.

(٣) معاني الأخبار: ٢٥٩؛ ونحوه تفسير العياشي ١: ١١.

منطَبَقاً للقرآن الكريم، فمفهوم أبي لهب مثلاً ظهره هو أبو لهب عمّ النبي، لكنّ بطنه كلّ الذين يحاربون الدين ويؤذون المؤمنين ويهزؤون بهم إلى يوم القيامة.

وهذا التفسير الذي تقدّمه هذه الرواية، يختلف تماماً عن البطون الدلالية، فهو منسجمٌ انسجاماً تاماً مع بناء النص القرآني على اللغة العرفية، ولا يثبت وجود لغة غير عرفية أو دلالات باطنية للقرآن بالمعنى السائد.

وعلى أية حال، فالخبر ضعيف السند بجهالة محمد بن خالد الأشعري(١)، كما أنه مرسل في تفسير العياشي.

٣ ـ خبر عبد الله بن سنان، عن ذريح المحاربي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الله أمرني في كتابه بأمر فأحبّ أن أعمله، قال: «وما ذاك؟» قلت: قول الله عز وجل: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ**﴾، قال: «ليقضوا تفثهم لقاء الإمام، وليوفوا نذورهم تلك المناسك»، قال عبد الله بن سنان: فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: جعلت فداك، قول الله عز وجل: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ**﴾، قال: «أخذ الشارب وقصّ الأظفار وما أشبه ذلك، قال: قلت: جعلت فداك، إنّ ذريح المحاربي حدّثني عنك بأنك قلت له: ﴿**لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**﴾ لقاء الإمام، ﴿**وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ**﴾ تلك المناسك، فقال: «صدق ذريح وصدقت، إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ومن يحتمل ما يحتمل ذريح؟!»(٢).

فهذا الخبر يدلّ على وجود ظاهر للقرآن وباطن، ويقوم بتفسير الباطن بمعنى الباطن الدلالي؛ لأنّ كلمة قضاء التفث ووفاء النذور تعني بظاهرها ما قاله الإمام الصادق لابن سنان، فيكون المعنى الذي قاله لذريح غير ظاهر من الدلالة فيقوم

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ٦٧ ـ ٦٨، رقم: ١٠٧٠٧ ـ ١٠٧٠٨.

(٢) الكافي ٤: ٥٤٩؛ ومعاني الأخبار: ٣٤٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

على إشارة خفيّة.

لكنّ هذا الخبر ضعيف بسهل بن زياد، وبالإرسال في (الفقيه) أيضاً.

٤ ـ خبر أبي إسحاق الليثي، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام... ثم قال الباقر عليه السلام: «إقرأ يا أبا إبراهيم هذه الآية»، قلت: يا ابن رسول الله، أيّة آية؟ قال: «قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللهِ أَن نَّأْخُذَ إِلا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّآ إِذاً لَّظَالِمُونَ**﴾، هو في الظاهر ما تفهمونه، هو والله في الباطن هذا بعينه [يقصد خبر الطينة وأنه يؤخذ ما عند الناصب من خير فيعطى للشيعي]، يا إبراهيم، إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً ومحكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنسوخاً..»[1].

إنّ هذا الخبر واضح في البطن الدلالي؛ فهو يريد أن يدعم فكرة الطينة بهذه الآية التي يدلّ ظاهرها ـ مهما بالغنا فيه ـ على أمرٍ مختلف تماماً عن هذا الموضوع، إلا إذا قصد مجرّد الاستشهاد بجملة لا من باب أنها مقصودة، باعتبار التشبيه.

والخبر ضعيف جداً بأحمد بن محمد السيّاري الذي ضعّفوه جداً[2].

٥ ـ ٧ ـ خبر عبد الأعلى بن أعين، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إني لأعلم ما في السماء، وأعلم ما في الأرض، وأعلم ما في الجنّة، وأعلم ما في النار، وأعلم ما كان، وأعلم ما يكون، علمت ذلك من كتاب الله، إنّ الله تعالى يقول: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾»[3].

فإذا أخذ هذا الخبر على إطلاقه وتفصيله، فلا معنى له إلا أنّ القرآن يحتوي ما لا يتناهى من المعلومات، فيكون دالاً على أنّ له بطوناً كثيرة لا نفقهها بلغة العرف

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٣: ٧١ ـ ٧٣، رقم: ٨٧٤.

(٣) بصائر الدرجات: ١٤٧ ـ ١٤٨.

العادية القاصرة، وهو يؤيّد فكرة البيانية الشمولية المستوعبة في الكتاب الكريم.

والسند ضعيف بعلي بن إسماعيل الذي لا توثيق له إلا على مبنى كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين[١]، وهو رأي لا نقول به.

ونحو هذا الخبر رواية حمّاد اللحام[٢]، وسندها ضعيف بجهالة حمّاد اللحام نفسه، حيث لا تعرّض له[٣]، ومثله خبر جماعة فيهم عبد الأعلى والخثعمي والحرث بن المغيرة[٤]، لكنه أيضاً ضعيف بمحمد بن سنان.

٨ ـ **خبر جابر،** عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ما يستطيع أحد أن يدّعي أنه جمع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[٥].

والخبر يؤكّد وجود باطن للقرآن، لكنّ هذا النحو من الباطن لا يؤكّد فكرة البطون التي تتخطّى اللغة العرفية؛ لأنّ العقلاء في تفسيرهم للنصوص قد يتفاوتون في دقّة ملاحظاتهم لما يشير إلى مراد المتكلّم، فيكتشف بعضهم دلالةً تخفى عن آخرين، وهذا يصدق عليه لغةً أنه باطن، بمعنى أنه مستور كما لو كان دلالةً التزامية أو نتيج مقارنة بين آيات عدّة.

والخبر ضعيف السند بمحمد بن سنان، وكذلك بالمنخل بن جميل الذي ضعّفه النجاشي واتهم بالغلو[٦].

---

(١) لمزيد اطلاع انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٢٩٦ ـ ٣٠٣، رقم: ٧٩٤١ ـ ٧٩٥٤.

(٢) بصائر الدرجات: ١٤٨.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٢١٣ ـ ٢١٤، رقم: ٣٩٢٩، و ص٢٥٣، رقم: ٣٩٨٣، و ص٢٥٧، رقم: ٣٩٩٨.

(٤) بصائر الدرجات: ١٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ٢١٣.

(٦) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٩: ٣٥٦ ـ ٣٥٨، رقم: ١٢٦٦٧ ـ ١٢٦٦٩.

٩ ـ **خبر أبي لبيد البحراني**، قال: ...فقال لي أبو جعفر: «هذا تفسيرها في ظهر القرآن، أفلا أخبرك بتفسيرها في بطن القرآن؟» قلت: وللقرآن بطنٌ وظهر؟ فقال: «نعم؛ إنّ لكتاب الله ظاهراً وباطناً...»(١).

والخبر يثبت البطن، ويمارس التأويل ليصل إلى التنبؤ في نهايته بسقوط سلطان قومٍ عام ١٦١هـ، ولا أدري من الذين سقط سلطانهم في هذا العام؟ لأنني راجعتُ كتب التاريخ فلم أجد شيئاً مميّزاً في هذه السنة سوى أحداث قلاقل هنا وهناك تقع في كلّ سنة عادةً.

وعلى أيّة حال، فالخبر ضعيفٌ بأبي لبيد البحراني المهمل جداً، أو المجهول غير الموثق على تقدير كونه أبا لبيد الهجري(٢).

١٠ ـ **خبر جابر بن يزيد الجعفي**، قال: سألت أبا جعفر عن شيء من التفسير، فأجابني، ثم سألته عنه ثانيةً فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا اليوم، فقال: «يا جابر! إنّ للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر! ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل منصرف (متصرّف) على وجوه»(٣).

فهذا الخبر صريح بوجود طبقات ظاهرية؛ لأنه يجعل لظهر القرآن ظهراً أيضاً، وطبقات باطنية؛ لأنّه يجعل لبطنه بطناً، ثم يعقّب ذلك بصعوبة تفسير القرآن للرجال، وهذا كلّه يؤكّد الحالة الباطنية الدلالية في القرآن الكريم.

---

(١) المحاسن ١: ٢٧٠.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٣) المحاسن ٢: ٣٠٠؛ وتفسير العياشي ١: ١١، ١٢.

لكنّ العلامة فضل الله حاول تفسير هذا الخبر بشكل مختلف عندما ربطه بتعدّد الأبعاد، فقال: «التدقيق فيه يدلّ على أنّه يريد معالجة الآية في مدلولها لا في كلماتها، فنحن نلاحظ أنّ بعض الآيات قد تنطلق في الحديث عن عدّة جوانب للفكرة، بحيث تتكامل في الخط الواحد الذي تتعدّد آفاقه وجوانبه، فقد تجد للمسألة الواحدة جانباً يتصل بالأخلاق، وجانباً آخر يتصل بالاجتماع، وثالثاً يتصل بالسياسة وهكذا، مما يجعل من الممكن أن يتحدّث عنها الإنسان الباحث من عدّة جوانب، بحيث يبدو الحديث عن كل جانب كما لو كان مدلولاً للآية بشكل مستقلّ، ولعلّ هذا هو مراد الإمام في اتصال الكلام من خلال وحدة مضمونه، وتصرّفه على وجوه من خلال تعدّد جوانبه..»[١].

وقد نقل هذا الخبر جابر الجعفي المعروف بنزعته الصوفية أو الباطنية، وفي السند محمد بن الفضيل الذي ضعّفه الشيخ الطوسي، كما قال بأنه يرمى بالغلو، وإذا كان غير ابن فضيل الأزدي فهو مجهول[٢]. وكذلك بجهالة شريس الوابشي الوارد في السند أيضاً[٣].

١١ ـ خبر محمد بن منصور، قال: سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾ فقال: «إنّ القرآن له ظهر وبطن؛ فجميع ما حرّم في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحلّ من الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الحقّ»[٤].

---

(١) فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١: ١٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ١٤٦ ـ ١٥٥، رقم ١١٥٨٨ ـ ١١٥٩٩.

(٣) راجع: المصدر نفسه ١٠: ٢١، رقم: ٥٧١٨.

(٤) بصائر الدرجات: ٥٣ ـ ٥٤؛ والكافي ١: ٣٧٤؛ والنعماني، الغيبة: ١٣٠.

فهذا الخبر ظاهره إثبات الظهر والبطن، وجعل البطون أشخاصاً في مقابل الظهورات التي هي الحلال والحرام؛ والرواية توافق قول من قال: إنّ الفروض رجال والمحرّمات رجال[1].

ولكنّنا نلاحظ على الرواية أننا لا نحرز صدورها من المعصوم حتى لو تمّت سنداً؛ لأنّ تنكير «عبداً صالحاً» لا يستفاد منه أنّ المسؤول هو الإمام عليه السلام، فلو عرّف لأمكن جعل لام التعريف للعهد، لكن مع التنكير يمكن أن يكون محمد بن منصور قد سأل عبداً صالحاً متديّناً من الأولياء فأجابه بهذه الأجوبة، ولمّا رأى الحميري أو الكليني تعبير «عبداً صالحاً» ظنّ أنّ المراد العبد الصالح، أي الإمام الكاظم.

ولو راجعنا محمد بن منصور لوجدنا له رواية واحدة فقط عن الإمام الكاظم، وله روايات عدّة عن غيره من الأئمة، فإذا حصل اطمئنان بأنّ المراد من (عبداً صالحاً) هو الإمام الكاظم ـ مع أنّ روايات ابن منصور قليلة عنه، بل هي قليلة مطلقاً عنه وعن غيره ـ كان به، وإلا فلا يحرز كون النص المذكور رواية أصلاً، ومجرد إضافة «عليه السلام» إليه لا يدلّ على كونه الإمام؛ لعدم إحراز كون الإضافة المذكورة منه، فربما زيدت فيما بعد من قبل النسّاخ أو المحدّثين، وهو رائج معروف.

هذا كلّه بالغض عن أنّ «أبو وهب» الوارد في الرواية أيضاً رجل مجهول، مع الأخذ بعين الاعتبار الطبقة التي فيها.

١٢ ـ صحيحة الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، فقال: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد

---

(١) انظر: أبو بكر الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٥٨ ـ ١٥٩، منشورات الشريف الرضي، إيران؛ والإيجي، المواقف ٣: ٦٧٣.

مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾ (و) نحن نعلمه»[١].

هذا الخبر يشبه خبر حمران بن أعين (رقم٢) المتقدم؛ لأنه يجعل ظاهر القرآن هو من نزل فيهم، فيما باطنه هو التأويل، أي المصاديق الحادثة فيما بعد، وليس في هذا الخبر دلالة على البطون الدلالية للكلام، كما هو واضح. والرواية تامّة السند.

١٣ـ خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس! إنكم في دار هدنة... فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن؛ فإنه شافع مشفع... وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق...»[٢].

وهذا الخبر دالّ على أصل وجود الظاهر والباطن، وأنّ الباطن عميق وعلم، مقابل الظاهر فإنه أنيق وحكم، وهو بهذا يميل بنا أكثر لجعل الظاهر والباطن من مقولات الدلالة والألفاظ والمعاني، لا المفهوم والمصداق التنزيلي أو التأويلي.

والرواية تامّة السند على المعروف عند المتأخرين؛ لكنها غير تامة عندنا، ولا أقل لوجود النوفلي في سندها، ولم يثبت توثيقه عندنا وفاقاً لغير واحد من الفقهاء مثل السيد كاظم الحائري[٣].

وقد ورد هذا الخبر أيضاً في نوادر الراوندي (٥٧١هـ)[٤] بلا سند، ومن الممكن

---

(١) بصائر الدرجات: ٢١٦، ٢٢٣؛ وقريب منه في: تفسير العياشي ١: ١١؛ وبحار الأنوار ٨٩: ٩٤.

(٢) الكافي ٢: ٥٩٨.

(٣) كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٣٣.

(٤) فضل الله الراوندي، النوادر: ١٤٣ ـ ١٤٤.

جداً أنه أخذه من مثل الكافي وغيره.

وقد جاءت خطبة المخزون لأمير المؤمنين عليه السلام بما يشبه هذه الخطبة النبوية فيما نقلناه، ونقل هذه الخطبة الحسن بن سليمان الحلي (ق٩هـ) في مختصر بصائر الدرجات بلا سند[١]، ولم تذكر هذه الخطبة في نهج البلاغة، وإنّما نقلها العلامة المجلسي في بحار الأنوار[٢].

١٤ ـ خبر إبراهيم بن عمر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ في القرآن ما مضى، وما يحدث، وما هو كائن، كانت فيه أسماء الرجال فألقيت، وإنما الاسم الواحد منه في وجوه لا يحصى، تعرف (يعرف) ذلك الوصاة»[٣].

وهذا الخبر يجعل كل اسم في القرآن حمّالاً لوجوه لا تحصى، ويؤكّد أنّ في القرآن الكريم كلّ الوقائع والأحداث، وهذا كلّه مما يشرعن البناء التحتي لنظرية البطون المعنائية.

لكنّ هذا الخبر ـ مضافاً إل ضعفه بعدم ذكر العياشي للسند فيما وصلنا من تفسيره، وجهالة محمد بن خالد البرقي الوارد في سند بصائر الدرجات على ما درسناه في محلّه ـ يفيد إلقاء الأسماء التي كانت في القرآن؛ وهو ما يوحي بالتحريف، فيتعارض والأدلّة القطعية عندهم على عدم تحريف القرآن الكريم.

١٥ ـ خبر بشير الدهان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «...ونعلم [أي أهل البيت] كتاب الله، وكتاب الله يحتمل كلّ شيء...»[٤]، فإذا قصد بالاحتمال

(١) مختصر بصائر الدرجات: ١٩٧.

(٢) بحار الأنوار ٥٣: ٧٧ ـ ٨٧.

(٣) تفسير العياشي ١: ١٢؛ وبصائر الدرجات: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٤) تفسير العياشي ١: ١٦.

الترددُ والقيمة الفرضية الذهنية دلّ على علمهم بدلالة القرآن المراد وسط احتمالات؛ فلا يفيد في إبراز فكرة البطون، وإن فسّر الاحتمال بالحمل دلّ عل حمل القرآن كل شيء؛ فإذا أخذ بهذه الكلّية الشمولية صارت بناءً تحتياً لنظرية البطون، فالخبر غير واضح دلالةً، فضلاً عن عدم وجود سند له.

١٦ ـ **خبر معلى بن خنيس،** قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[١].

فإنّ وضع أيّ خلاف داخل القرآن على مستوى أصله وحلّه، ثم حصر معرفة ذلك بالإمام وأنّ الناس لا تفهم ذلك، لا يمكن تبريره إلا على أساس أنّ للقرآن بطوناً ورموزاً.

لكنّ الخبر ضعيف بالإرسال؛ لأن ثعلبة بن ميمون نقله عمّن حدثه عن معلّى في بعض المصادر، ونقله عن بعض أصحابنا عن الإمام في مصادر أخرى، فهو مرسل لا يعتمد عليه.

١٧ ـ **مرسلة البرقي،** عن أبي عبد الله عليه السلام، في رسالة: «وأما ما سألت من القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة؛ لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكلّ ما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه، وإنما القرآن أمثال لقومٍ يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حقّ تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، وأما غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس شيء بأبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلا من شاء الله، وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه

(١) المحاسن ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ والكافي ١: ٦٠، و٧: ١٥٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٥٧.

وينتهوا في قوله إلى طاعة القيّام بكتابه...»[1].

فهذا الخبر يؤسّس لثلاث قواعد هامة جداً:

الأولى: قاعدة بناء القرآن على الأمثال، وربما يكون المراد بها ما يشبه نظرية الرمزية التي نتحدّث عنها اليوم.

الثانية: قاعدة تعمية القرآن وتلغيزه، وتعني أنّ القرآن أخفاه الله وجعله ملغّزاً لا يراه الناس ويتحيّرون فيه.

الثالثة: قاعدة حصر مرجعية التفسير والفهم بأهل البيت عليهم السلام؛ ولأجل هذه القاعدة كانت القاعدتان المتقدّمتان، كما يفهم من الحديث نفسه.

وهذا كلّه تأسيس لبطون قرآنية؛ لأنّ البطن هو الجانب المخفي، وهذه الروايات تؤسّس للخفاء الشامل في القرآن الكريم.

إلا أنّ هذه الرواية لم ترد سوى في محاسن البرقي، وقد رواها عن والده، عن الإمام الصادق، فتكون مبتلاةً بالإرسال لوجود الفاصل الزمني بين والده وبين الإمام الصادق عليه السلام حيث لم يذكر الوالد في المعمّرين، حتى لو وثقناه (البرقيَّ ـ الأب)، وليس بثابت الوثاقة أيضاً.

١٨ـ الخبر المروي عن علي عليه السلام أنه قال: «إنّ كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقايق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقايق للأنبياء»[2].

---

(١) المحاسن ١: ٢٦٨.

(٢) عوالي الآلي ٤: ١٠٥؛ ونقله في البحار عن الأربعين عن الإمام الصادق في ج ٧٥: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ونقله عن الإمام الحسين عن جامع الأخبار في البحار ٨٩: ٢٠؛ وعن الصادق نقله الشهيد الأول في الدرة الباهرة: ٦؛ وذكره الحلواني في نزهة الناظر: ١١٠، نقلاً عن

ويعدّ هذا الحديث من أهم الأحاديث التي يستند إليها لفرض طبقات معنائية في القرآن، لكن حتى لو تمت الدلالة، إلا أنّ الحديث في جميع المصادر ورد بلا سند إطلاقاً، ولم يذكر في مصادر الحديث الأساسية عند المسلمين أبداً.

١٩ ـ ما جاء في بعض احتجاجات الإمام علي أنّه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾: «ولهذه الآية ظاهر وباطن، فالظاهر قوله: صلّوا عليه، والباطن قوله: وسلّموا تسليماً، أي سلّموا لمن وصاه واستخلفه وفضّله عليكم، وما عهد به إليه، تسليماً، وهذا مما أخبرتك أنه لا يعلم تأويله إلا من لطف حسّه، وصفى ذهنه...»[(١)].

والخبر مرسل لا سند له، علماً أنني أتحفّظ عن بعض الاحتجاجات الواردة في هذا الكتاب عن متقدّمي الأئمة من أهل البيت، فكيف حفظت هذه الاحتجاجات الطويلة جداً في عصر لم يعرف تدويناً؟!

٢٠ ـ المروي عن النبيﷺ أنه قال: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[(٢)].

وقد ذكر المحقّق الإصفهاني في الفصول الغروية أنّ الكثير من الأخبار دلّت على أنّ للقرآن سبعة أبطن أو سبعين بطناً[(٣)]، وذكر العديد من العلماء وجود رواية

الصادقعليه السلام؛ ونقله السبزواري في معارج اليقين: ١١٦؛ والديلمي في اعلام الدين في صفات المؤمنين: ٣٠٣.

(١) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٣٧٧.

(٢) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٣١، ٥٩؛ والفناري، مصباح الأنس: ١٧؛ وصدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية ٣: ٣٦؛ والأحسائي، عوالي اللئالي ٤: ١٠٧.

(٣) الفصول الغروية: ٥٨.

السبعين[١]، ونُقل وجود رواية السبعمائة ورواية السبعين ألف بطن[٢].

ولكنّي لم أعثر ـ بعد البحث والتنقيب ـ على أيّ حديث في المصادر الحديثية السنّية والشيعية يفيد السبعين، وأمّا السبعة فلم أجده سوى في مصدر حديثي شيعي واحد هو عوالي اللآلي كما تقدّم، فهذا الخبر لم أعثر له على قيمة سندية فضلاً عن تواتر واستفاضة وغير ذلك، نعم وجدناه في بعض كتب التفسير والفلسفة والعرفان والفقه، لكن بلا سند إطلاقاً، وأظنّه اشتهر دون أن يكون له مصدر موثوق حديثياً، ولعلّ سبب شهرته هم المتصوّفة والعرفاء والفلاسفة وأمثالهم، حيث بنوا عليه ما سموه علم الباطن الذي تنتمي علومهم له[٣].

٢١ ـ ما رواه علي بن أبي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «ليس من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما من حرف إلا وله تأويل ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾ وفي رواية أخرى: وما منه حرف إلا وله حدّ مطلع على ظهر القرآن وبطنه وتأويله..»[٤].

والرواية تدل على المفهوم بمعناه اللغوي العام الذي أسلفناه، وهي ضعيفة السند.

٢٢ ـ حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، فقد ذكروا أنّ هناك من فسّره بالبطون السبعة حتى في الوسط الشيعي[٥].

---

(١) يذكر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٩: ٢٩٥، ومفتاح الكرامة ٧: ٢٢١.

(٢) انظر: محمد كاظم شاكر، روشهاى تأويل قرآن: ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) انظر: الفناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: ١٧: ١٨؛ وصدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٣٦ ـ ٤٠.

(٤) بحار الأنوار ٣٣: ١٥٥؛ ومصباح البلاغة ٣: ٣٣.

(٥) انظر: العاملي، مفتاح الكرامة ٧: ٢٢١؛ وجواهر الكلام ٩: ٢٩٥؛ ومصباح الفقيه ج٢،

لكنّ هذا الحديث لو بقينا مع صيغته الأولية، لا يدلّ على شيء في بحثنا؛ لأن كلمة: «سبعة أحرف..» غامضة إذا أريد تفسيرها بالبطون السبعة؛ فإنّ كلمة «أحرف» تحتمل وجوهاً ودلالات، لهذا لابدّ من النظر في صيغ هذا الحديث عند الشيعة والسنّة، لنرى هل يتّصل ببحثنا هنا أم أنّ مجاله التفسيري مختلف تماماً عمّا نحن فيه.

أولاً: أما على صعيد المصادر الشيعية، فقد وجدت هذا الحديث في:

أ ـ بصائر الدرجات للصفار، بسندٍ فيه ترديد بين أن يكون الراوي عن جميل بن دراج هو ابن أبي عمير أو غيره، فيكون مرسلاً عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «تفسير القرآن على سبعة أحرف (أوجه)، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعدُ ذلك تعرفه الأئمة»[1].

وهذا الحديث لا يتكلّم عن نزول القرآن على سبعة أحرف، كما ورد في صيغ أخرى له؛ وإنما عن بناء التفسير القرآني على سبعة أحرف أو أوجه حسب اختلاف النسخة التي ورد الحديث فيها، وبتحليل المقطع اللاحق من الرواية نجد أنّ الأوجه السبعة التي يقوم التفسير عليها ليس المراد منها البطون الدلاليّة، وإنما ما يقترب من التأويل، أي مصداق الآيات القرآنية، والشاهد على ذلك كلمة «منه ما كان، ومنه ما لم يكن..» فكأنّها تشير إلى مصاديق متعدّدة للآيات، بعضها حصل وبعضها لم يحصل بعدُ، وهذا ما ينسجم مع بعض الروايات التي سبق أن عرضناها.

ب ـ في الكافي للكليني بسند متصل صحيح على المشهور، لا توقّف لنا فيه إلا

ق١: ٢٧٤ (ط.ق).

(١) بصائر الدرجات: ٢١٦.

من ناحية إبراهيم بن هاشم.. قال: قلت للإمام الصادقعليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: «كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد»(١).

هذا الخبر ـ بصرف النظر عن أيّ أمرٍ آخر فيه يتصل بنظرية الحروف السبعة ـ ينفي الحروف السبعة؛ وبناءً عليه، فمن يريد الاستدلال برواية الحروف السبعة على وجود بطون سبعة فإنّ هذا الخبر التام سنداً على المشهور يكذّب نظريته؛ لأنه صريح في نفي الحروف السبعة؛ فإذا فسّرنا الحروف باللغات أو اللهجات أو القراءات أو... لم يكن حديث الحروف السبعة دالاً على البطون، وإذا فسّرناه بالبطون كان هذا الخبر الذي يرويه لنا الفضيل بن يسار، مكذِّباً لفكرة البطون السبع كما هو واضح.

ج ـ الخصال للشيخ الصدوق، وقد أورد فيه روايتين:

الأولى: خبر حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: إنّ الأحاديث تختلف عنكم، قال: فقال: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب»(٢).

هذا الخبر يؤكّد فكرة الأحرف السبعة، ثم يتحدّث عن أنّ الإمامعليه السلام في رخصة أن يفتي على سبعة وجوه، وهذا ما يضع هذا الحديث أمام هالة من الغموض؛ فماذا يراد من أنّ الإمام يفتي على سبعة وجوه، في جواب يهدف لتبرير اختلاف الأحاديث المرويّة عنهم، فإذا أريد أنّ الإمام من حقّه أن يصدر فتاوى ويخبر عن أحكام متناقضة فهذا مخالفٌ للدين، وظاهر الحديث ليس وجود أحكام متناقضة

(١) الكافي ٢: ٦٣٠.

(٢) الخصال: ٣٥٨؛ وتفسير العياشي ١: ١٢ ـ ١٣.

وإنما إثبات الحقّ للإمام في أن يفتي على سبعة وجوه، ولعلّ المراد ما يوجب اختلاف الفتاوى باختلاف العناوين والموضوعات فيفتي مرّةً بالحرمة لوجه وهو العنوان الأولي، ومرّةً بالوجوب لوجهٍ وهو العنوان الثانوي وهكذا، وإذا كان الأمر كذلك فكيف ينطبق هذا المفهوم على القرآن الكريم؟!

وقد حاول السيد محمد جواد الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ) أن يبرّر هذا الحديث بعد أن أشكل على نفسه بأنّ الأحكام خمسة تكليفاً، فكيف يفتي الإمام على سبعة وجوه، فقال بأنّ المراد ذكر الحكم ببيانات متعدّدة، كأن يطلق تارةً، ويقيّد أخرى، ويشرط ثالثة، وهكذا..[١].

وهذا الكلام ـ إذا صحّ ـ لا يعني فرضية البطون، بل هو منسجم مع الظهور، فقد يفصّل المتكلّم تارةً، ويختصر أخرى، ويستخدم أسلوباً ما ثالثة، وهذا فعله القرآن عندما كرّر بعض القصص النبوية مثلاً، وأين هذا من البطون بالمعنى الذي يُعدم اللغة العرفية أو يتخطّاها؟!

فهذا الحديث يحتمل عدّة تفسيرات وليس ظاهراً في فكرة البطون، لا بطون القرآن، ولا بطون السنّة.

هذا كلّه مضافاً لجهالة محمد بن يحيى الصيرفي الوارد في سند هذا الحديث[٢].

الثانية: رواية عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله: «أتاني آت من الله، فقال: إنّ الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، قلت: يا ربّ وسّع على أمتي، فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ وسع على أمتي، فقال: إنّ الله عز وجل

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٢٢١.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ٤٢ ـ ٤٣، رقم: ١٢٠٣١.

يأمرك (أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب وسّع على أمتي فقال: إن الله يأمرك) أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»[١].

وهذا الخبر يقترب من موضوع القراءة لا البطون؛ لهذا فالاستدلال به على وجود بطون سبعة فيه صعوبة وتكلّف؛ وسند الخبر ضعيف بعيسى بن عبد الله الهاشمي[٢]؛ بل قد نصّ على ضعفه العلامة المجلسي أيضاً[٣].

د ـ مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب، حيث يذكر عن تفسير النقاش كلاماً عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب وابن مسعود يقولان فيه: «...إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها إلا وله ظهر وبطن، وأنّ علي بن أبي طالب علم الظاهر والباطن»[٤]، وقد نقل الكركي المضمون عينه عن أبي نعيم عن ابن مسعود[٥]. ونقل ذلك محمد طاهر القمي في الأربعين[٦] عن الثعلبي.

وهذا الخبر يعطي ظهوراً وبطوناً لكلّ حرف، لكنّه خبر لا سند له.

هـ ـ بحار الأنوار للعلامة المجلسي، حيث ينقل عن رسالة قديمة عن جعفر بن محمد بن قولويه قال: حدّثني سعد الأشعري.. روى مشايخنا، عن أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلّها شاف كاف: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، وقصص،

---

(١) الخصال: ٣٥٨.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٤: ٢١٨ ـ ٢١٩، رقم: ٩٢٢٢.

(٣) بحار الأنوار ٨٢: ٦٥.

(٤) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٢١؛ وبحار الأنوار ٤٠: ١٥٧؛ و٨٩: ٩٣.

(٥) وصول الأخيار: ٤.

(٦) كتاب الأربعين: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

ومثل..»[1].

والخبر كما ترى، أما من الناحية السندية فركيك في ضعيف؛ لأنه لم يذكر السند إلى الكتاب، بل صرّح في مطلع كلامه بأنّه وجادة، ثم داخل الكتاب لا سند وإنما إرسال، فلا قيمة لمثل هذه الروايات. وأمّا من الناحية المضمونيّة فإنّ تفسيرها للأحرف السبعة بما عرّفتها به، لا يفيد بطوناً، وإنما تنوّعاً في البيان لا أكثر، كما هو جليّ.

وبهذا ظهر لنا أنّ مصادر الشيعة لم يثبت فيها أيّ رواية سنداً تثبت الأحرف السبعة بمعنى البطون، بل الرواية الصحيحة الوحيدة في هذا المجال ـ على المشهور ـ تنفي أصل الأحرف السبعة، ولهذا اشتهر أن الشيعة لا تقول بالأحرف السبعة، حتى عبّر الشيخ الطوسي في التبيان عن رواية الأحرف السبعة هنا بقوله: «وروى المخالفون لنا عن النبيﷺ أنه قال:..»[2]، الأمر الذي يوحي بأنّ رواية الأحرف السبعة لا وجود لها من رأس، فضلاً عن تفسيرها بالبطون، وإنّما أصل وجودها عند أهل السنّة.

ثانياً: وأما على مستوى المصادر السنية، فالحديث مشهور معروف جداً في مصادر أهل السنّة فلا حاجة للإطالة بذكر مصادره[3]، تارةً بصيغة تدلّ عل أنّ الأحرف السبعة مرتبطة باللغة والقراءة، وأخرى لا تدلّ على شيء، ولكي لا نطيل نقول: إنّ النقل المشهور إما: نزل القرآن على سبعة أحرف، أو مع إضافة «فاقرؤوا

(١) بحار الأنوار ٩٠: ٩٧.

(٢) التبيان ١: ٧.

(٣) انظر نماذج من صيغه وأسانيده في: مسند أبي يعلى ٩: ٨١ ـ ٨٢؛ والجامع الصغير ١: ٤١٨؛ وجامع البيان ١: ٢٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٣٥.

ما تيسّر منه»، وفي ثالثة أنّ الرسول كان يستزيد جبريل فيزيده إلى أن بلغ السبعة، وفي بعضها النهي بعد ذلك عن المراء في القرآن، وفي بعضها التذييل بأنّ أيّ قراءة تقرأ يكون القارئ مصيباً فيها أو مجزياً بريء الذمّة؛ وفي بعضها التقييد بأن لا يختم بعذاب فيما يكون رحمة وبالعكس، وفي بعضها أن الأحرف السبعة كلّها شاف كاف، وفي بعضها بيانها بأنها الزجر والأمر والحلال والحرام والمحكم والمتشابه و..

وقد اختلفوا فيه حدّاً هائلاً زاد ـ على ما قيل ـ عن ثلاثين قولاً، حتى قال بعضهم ـ مثل السيوطي ـ إنه من متشابه الحديث الذي لا يدرى تأويله[1]، وأغلب الآراء مما لا علاقة له بموضوع البطون، ولم نعثر على رواية في مصادر الحديث السنية ـ غير ما تقدّم ـ يتمّ فيها تفسير الأحرف السبعة بالبطون، علماً أنّ تفسير كلمة «أحرف» بـ«بطون» وإن كان محتملاً لغةً[2]، لكنّه خلاف الظاهر العرفي ما لم تقم قرينة، ولم نعثر على قرينة واضحة في صيغ هذا الحديث تفيد ذلك، نعم عندما يقول بأنّ لكل حرف حدّ ومطلع يقترب جداً من إفادة المعنى، لكنّه لا يطابق

---

(١) الديباج على مسلم ٢: ٤٠٨؛ وشرح سنن النسائي ٢: ١٥٢.

(٢) قال ابن فارس: «حرف: الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول: حدّ الشيء، والعدول، وتقدير الشيء. فأما الحدّ فحرف كلّ شيء حدّه كالسيف وغيره، ومنه الحرف وهو الوجه. تقول: هو من أمره على حرف واحد، أي طريقة واحدة. قال الله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾. أي على وجه واحد. وذلك أنّ العبد يجب عليه طاعة ربه تعالى عند السراء والضراء، فإذا أطاعه عند السراء وعصاه عند الضرّاء فقد عبده على حرف... والأصل الثاني: الانحراف عن الشيء. يقال انحرف عنه ينحرف انحرافاً. وحرفته أنا عنه أي عدلت به عنه. ولذلك يقال: محارف، وذلك إذا حورف كسبه فميل به عنه، وذلك كتحريف الكلام وهو عدله عن جهته.. والأصل الثالث: المحراف، حديدة يقدّر بها الجراحات عند العلاج. انظر: معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٢ ـ ٤٣.

بالضرورة البطن بالمعنى السائد، ولا أقلّ من عدم تعيّن التفسير، فإنّ بعض روايات الحروف اتصلت بالمعنى لكنّها فسرته بالزجر والحلال والحرام..، فلا تعيّن من كلمة الأحرف لفكرة البطون بالضرورة؛ وعليه فالصحيح عدم إمكان إثبات البطون بحديث الأحرف السبعة المشهور.

إلى غير ذلك من الروايات المتناثرة[1] الضعيفة السند وغير الواردة في أمّهات مصادر الحديث والتاريخ الإسلامي، مما لا نطيل باستعراضه وتتبّعه، وبعضه ليس برواية وإنما قول صحابي أو تابعي، وقد بحثنا في محلّه وتوصّلنا إلى عدم وجود دليل على حجية قول الصحابي أو التابعي ومذهبهما وسنّتهما[2].

وكذلك الحال في نصوص عدم حجية ظهورات القرآن، فقد ناقشها الأصوليون المتأخّرون برمّتها وأثبتوا عقمها عن تعطيل الظهور القرآني وعالجناها في موضع آخر، فلتراجع[3].

ونخلص مما تقدّم في البحث الحديثي إلى النتائج التالية:

١ ـ لم يثبت لنا حتى حديث واحد تام الدلالة والسند يثبت أنّ للقرآن بطوناً أو حتى بطناً واحداً بالمعنى المعروف والمقصود الذي يتعالى عن اللغة العقلائية العرفية.

٢ ـ حتى لو تمّ هناك حديث أو حديثان، فلا يحرز أنّ المراد بالبطن، ما زعموه

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: السيوطي، الإتقان ٢: ٤٨٧، وسائر كتب القرآنيات، مثل البرهان للزركشي، والصافي للكاشاني، وغيرهما..

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي قراءة وتقويم: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

(٣) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي التكوّن والصيرورة: ٢٩٧ ـ ٣٦١.

في نظرية بطون القرآن بالمعنى السائد؛ وذلك لوجود المعارض، وهو ما دلّ من الروايات على تفسير البطون بالمصاديق المتتالية عبر الزمن، مثل خبر حمران بن أعين (رقم ٢)، ومعتبرة الفضيل بن يسار (رقم ١١)، فهذه الروايات تعارض جملة من رواية البطون التي تفيد أصل وجود ظهر وبطن للقرآن؛ لأنّ هاتين الروايتين تفسّران المجمل من كلمتي: ظهر وبطن، في سائر الروايات غير المفسّرة للظاهر والباطن، إلا إذا قيل: إنّ البطن يستوعب تمام هذه المعاني معاً.

٣ ـ إنّ ضمّ هذه الروايات جميعها إلى بعضها بعضاً لا يفيد هنا في إثبات البطون التي تتعالى عن اللغة العرفية؛ وذلك:

أ ـ إنّ جملة منها لا تدلّ حتى على فكرة البطون، مثل حديث الأحرف السبعة، وهذا ما يقلّص عدد الروايات.

ب ـ إنّ جملةً منها فسّرت البطون بالمصاديق، وجملة منها تفيد أصل البطن، وهذان النوعان يجب إخراجهما أيضاً؛ لعدم كفايتهما لوحدهما بعد ضمّهما: ولا أقل من النوع الأوّل، نعم النوع الثاني يثبت أصل فكرة البطن في الجملة.

ج ـ إن حجم الضعف السندي الموجود في جملة من هذه الروايات يقلّص جداً من فرص تحصيل الوثوق، فبعضها في غاية الإرسال، وبعضها فيه من اتهم بالكذب كالسيّاري وغيره، ولا أرى أنها منتشرة في مصادر الحديث الإسلامي، إذا استثنينا حديث الأحرف السبعة غير الدالّ كما قلنا.

د ـ إنّ وجود تيارات باطنية معروفة في التراث الإسلامي، وتيارات غلوّ في المناخ الشيعي، ووجود بعض الأسماء في الأسانيد المتقدّمة محسوبة على هذه التيارات أو متهمة بالغلو، مثل محمد بن سنان، وجابر بن يزيد الجعفي، وسهل بن

زياد، والمنخل بن جميل، ومحمد بن الفضيل، و.. يضعّف أيضاً من حجم الوثوق بصدور هذه الروايات التي لم نرَ فيها أسماء كبار أصحاب الأئمة بشكل فاعل مثل محمد بن مسلم، وزرارة بن أعين، وبريد العجلي، ويونس بن عبد الرحمن، وأبان بن تغلب، وأبي بصير، والفضل بن شاذان وغيرهم.

إنّ هذه العناصر الأربعة تحول بالنسبة إلينا دون تحصيل الوثوق بصدور هذا المضمون ـ البطن الذي يتعالى عن اللغة العرفية والعقلائية ـ عن النبي وأهل بيته؛ لأن جملتها تجعل العدد قليلاً، والسند ركيكاً، يتحفظ عليه.

فالصحيح أنه لم يثبت وجود حديث شريف موثوق به يفيد وجود بطن أو بطون للقرآن الكريم بغير معنى المصاديق الجديدة المشمولة للآيات، فضلاً عن ادّعاء التواتر كما فعله بعضهم[1].

والقدر المتيقن من الأحاديث على تقدير الصدور الإجمالي هو مبدأ وجود بطن، وهو النتيجة التي يمكن الخروج بها من ما حلّلناه من معطيات المرحلة الأولى من هذا البحث، لهذا لابدّ من دراسة هذا القدر المتيقن لمعرفة، هل يفيد نظرية البطون المشهورة المستند إليها في الفلسفة والتصوّف والعرفان والتيارات الغنوصية والغالية و... أم لا؟ هذا ما سنبحثه في المرحلة الثانية إن شاء الله تعالى.

المرحلة الثانية: تفسير نظرية البطن القرآني

إذا سلّمنا بأنّ للقرآن بطوناً انطلاقاً من وجود الحديث الشريف في هذا المجال أو انطلاقاً من أيّ دليل متقدّم، عدا اشتمال القرآن على تمام العلوم والمعارف، فهل

(١) جعفر مرتضى، خلفيات كتاب مأساة الزهراء ١: ١٢١.

تعني هذه النظرية ما يُطرح في بعض الأوساط من البطن الذي لا يخضع للظهر ولو من خلال مروره عبره؟ وهل يعني ذلك أنّ ميزان اكتشاف البطن ليس ميزاناً عرفياً أيضاً؟ وهل حقاً لا تعرف اللغة العرفية العامّة شيئاً عن الظهر والبطن؟ وما معنى الظاهر والباطن وفقاً لما تقدّم؟ وهل الظاهر والباطن بعدان معرفيان ايبستميان أم أنّهما بعدان وجوديان أنطولوجيان؟ لنرى في هذا الخضمّ أين تقع النظرية الصحيحة وسط هذا السياق كلّه.

للجواب[1] عن هذه الأسئلة، نطرح عدة احتمالات وآراء وفرضيات[2]؛ لندرسها ونحاكمها، أهمّها:

١. فرضية المعنى المقصود المقارن للكلام، مقولة الباطن المنفصل

الفرضية الأولى التي قد تطرح هنا في معنى الباطن القرآني هي ما ذكره المحقّق محمد كاظم الخراساني (١٣٢٨هـ)[3]، من احتمال أن يكون المراد بالبطون مجموعة من المعاني أرادها المولى سبحانه حال الكلام دون أن يقصدها من اللفظ، كأن

---

(١) بالمناسبة، تعرّض علماء أصول الفقه في الفترة المتأخرة لدراسة نظرية البطون القرآنية بإيجاز شديد، وذلك في سياق دراسة مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث طرحت نظرية تجوّز ذلك، واستدل بعضهم على الوقوع فضلاً عن الجواز بالنصوص الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً، حيث اعتبروا ذلك تعدّداً في المستعمل فيه اللفظ.

(٢) سوف نتعامل مع هذه الآراء بوصفها فرضيات؛ لأنّ الكثير منها طرحه أصحابه بصفة فرضية، وليس بوصفه نظرية حاسمة، وإلا فإنّ غير واحدة من هذه الفرضيات قد تبنّاه بعض العلماء، كما قد تتداخل بعض هذه النظريات، لكنّنا فرزناها لمزيد توضيح واستجلاء.

(٣) الخراساني، كفاية الأصول: ٥٥؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ١٣٣؛ وآل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٦٢ ـ ١٦٣.

يقول: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾، لكنه حال قوله هذا الذي يريد به وجوب إقامة الصلاة بالمعنى العرفي السائد، ينقدح في ذهنه ـ بعيداً عن دلالة الألفاظ أو استعمالها في ذلك ـ معاني ومفاهيم أخرى مثل وجوب الصوم، فهنا لم يستعمل الآية في وجوب الصوم ولم يقصد وجوبَ الصوم من قوله: أقم الصلاة، وإنما خطر في ذهنه إرادة الصوم حال تلفّظه بالنصّ المذكور، فيكون هذا المعنى ـ أي وجوب الصوم ـ هو باطن هذه الآية، فيما ظاهرها وجوب الصلاة، فيكون أشبه بتداعي المعاني.

وحيث إنّ الله تعالى يمكن أن يريد آلاف المعاني لحظة استعماله الجملة المذكورة، فتكون هذه المعاني كلّها بطون، ما يفسح المجال لتعدّد البطون إلى اللامتناهي، تبعاً لعدم تناهي علمه سبحانه وذاته و..

وهذا التفسير للبطون وإن كان ممكناً على المستوى الواقعي، غير أنه لا دليل على حصوله في الخارج، والنصوص والأدلّة العقلانية والعقلية المتقدّمة لا تفرضه ولا تعيّنه، يضاف إلى ذلك ما سجّله غير واحد من الأصوليين[١] من أنه بهذه الطريقة لا يصحّ نسبة البطن إلى القرآن، إلا على تجوّز يطغى عليه التكلّف الشديد جداً؛ فإنّ هذا الباطن ـ بحسب تفسير الخراساني ـ لا علاقة عضوية له مع الظاهر، والكلام بناءً عليه ليس فيه باطن وظاهر؛ لأنه لم يستعمل سوى في معنى واحد حسب هذه النظرية، فكيف وصف بأنه باطن الكلام القرآني؟!

يضاف إلى ذلك ما ذكره الميرزا الإيرواني، وتبعه السيد الخوئي، من أنّ ظاهر الروايات الواردة في المقام أنّها بصدد إثبات فضيلة القرآن الكريم وعظمته باشتماله

(١) البروجردي، نهاية الأصول: ٥٦؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٣٩؛ وبداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٦٣؛ والروحاني، زبدة الأصول ١: ١٢١؛ والفيروزآبادي، عناية الأصول ١: ١١٥؛ والميرزا الإيرواني، نهاية النهاية ١: ٦٠.

على الظاهر والباطن، فكيف ينسجم هذا التعظيم مع كون القرآن له معنى واحد لا يختلف عن سائر الكلام الملفوظ والمكتوب، غايته أنه حصل في ذهن المتكلّم إرادة معاني ومفاهيم أخرى حال الكلام، فإنّ هذا الأمر يمكن أن يتحقق في أيّ كلام، وما هي ميزة الكلام حينئذٍ لو جامع صدوره انقداح أو خطور هذه المعاني في ذهن المتكلّم؟[1].

هذا الكلام هنا صحيح في أغلب روايات الباب، نعم بعضها ـ كما يلاحظ ـ لم تأت في سياق بيان عظمة القرآن، وإنما في سياق آخر، فلا تكون مشمولةً لهذا الإشكال.

وأما ما ذكره الفيروزآبادي من أنه لو كان الأمر كما قاله صاحب الكفاية، لما كان هناك معنى لأن تراد هذه المفاهيم حال التلفّظ بالقرآن، بل لأريدت لوحدها[2]... غير دقيق؛ فإنه يمكن إرادتها لوحدها، لكنّ صاحب الكفاية يريد أن يقدّم خصوصية في إرادتها حال الاستعمال القرآني، وهي خصوصية الربط بين الاستعمال والمعنى المنقدح في الذهن، فصحيح أنه لم يسلم له ذلك كما أشرنا في الإشكال، لكنّ هذا لا يعني تساوي الحالين وفقاً لنظريّته.

وعليه، فهذا التفسير للبطون مجرد افتراض لا قيمة له، بل هو خلاف ظاهر بعض الروايات الواردة في الموضوع.

٢ـ فرضية تعدّد المصداق، نظرية البطون التأويليّة

الفرضية الثانية هنا هي ما ذكره بعض العلماء من أنّه يمكن أن يكون المراد من

---

(١) انظر: الإيرواني، نهاية النهاية ١: ٦٠؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ والروحاني، زبدة الأصول ١: ١٢١.

(٢) عناية الأصول ١: ١١٥.

البطون هو المصاديق المتعدّدة للفظ الواحد، بحيث يكون وضوح انتساب بعض المصاديق إلى اللفظ أشدّ من سائرها فيصحّ لأجل ذلك إطلاق الظاهر والباطن عليه، تبعاً لدرجة الظهور والخفاء في الالتحاق بالعنوان الكلي الموجود في اللفظ، من هنا قد لا يفهم البطون كلّها إلا الأنبياء والأوصياء؛ لأنّ عقولهم تستطيع الانتباه إلى المصاديق الخفية، وإلا فالمعنى واحد من اللفظ[١].

وهذا التفسير الذي تلوح بذوره مما نسب إلى الصحابي عبد الله بن مسعود وغيره[٢]، تدعمه ـ كما قلنا سابقاً ـ مثل رواية حمران بن أعين ومعتبرة الفضيل بن يسار، حيث دلّتا على ذلك، ويصحّ وفق هذا التفسير اعتبار المصداق باطناً؛ لأنّ تطبيق الآية على هذا المورد أو ذاك يظلّ ـ أحياناً ـ غير واضح ويسير، تماماً كما هي المهمّات التي يقوم بها المفسرون والفقهاء أحياناً، فيصح إطلاق الظاهر والباطن بملاحظة انطباق الآيات على الموارد والحالات المتجدّدة الحادثة والمصاديق المتنوّعة الطارئة، وهذا هو أحد معاني (التأويل) المطروحة في الاستخدام القرآني لهذه الكلمة.

فهذا التفسير محتمل جداً وقريب، وتبعاً لذلك لا يمانع هذا التفسير للبطون عن مرجعية الفهم العرفي العقلائي؛ لأنه لا يبتكر مرجعيةً بديلة لفهم النصّ القرآني، وإنما يعتبر فهم النص مرحلة مسبقة على مرحلة اكتشاف البطون، لها مرجعيّتها المستقلّة؛ لأنّ اكتشاف انطباق الكلّي والعام على المصداق والخاص، ليس من شؤون تفسير النص بل من شؤون تطبيقه.

---

(١) انظر: الإيرواني، نهاية النهاية ١: ٦٠ ـ ٦١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ١١٧ ـ ١١٨.
(٢) انظر: التبيان ١: ٩؛ والبرهان ٢: ١٦٩؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٤٨٦.

٣. فرضية الدلالات الالتزامية، الانفتاح على المفهوم النسبي للبطون

الفرضية الثالثة من فرضيات تفسير البطون القرآنية، هي ما ذكره العديد من العلماء من أنّ المراد بالظاهر هو المدلول المطابقي للكلام، فيما يراد من الباطن اللوازم التي يكون بعضها عادةً أخفى من بعض، فكلّما زادت درجة الخفاء في اللازم اتسم بأنّه من الباطن، ثم باطن الباطن وهكذا[١].

وطبقاً لهذه النظرية لا يخرج النصّ القرآني عن قواعد الفهم العرفي والعقلائي؛ لأنّ العرف لا يمانعون من الدلالة الالتزامية، إذ هذه الدلالة تأتي تبعاً للدلالة المطابقية الحاكية عنها، فالترابط العضوي بين الدلالات الالتزامية نفسها وبينها وبين المطابقية لا يسمح للبطون بأن تشكّل مأزقاً لنهج الفهم العقلائي للنصوص.

نعم، يمكن أن يقال: إن لا تناهي الدلالات الالتزامية أمرٌ غير عرفي، الأمر الذي يعني أنّ المتكلم لم يستخدم لغة عرفية؛ لعدم توفر لغة من هذا النوع قادرة على استبطان اللامتناهي ـ تقريباً ـ من الدلالات الالتزامية.

وهذا كلام صحيح تام، إلا أن يقال: إن عدم وجود هذه الظاهرة في حياة العقلاء ليس لأنّ اللغة تمنع ذلك؛ بل لعدم وجود عقل إنساني يحتوي فكرةً بدلالات التزامية لا نهاية لها، حتى يطلقها في نصّ واحد.

والخلاصة إنّ تفسير البطون باللوازم المقصودة، ممكن لا مانع منه ـ لغةً وعقلاً ـ بجامع الخفاء، فنفي السيد البروجردي لهذا التفسير مع عدم إيضاحه مبرّر النفي[٢]،

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٥٥ ـ ٥٦؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ١١٧ ـ ١١٨؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٤٠؛ وآل الشيخ راضي، بداية الوصول ١: ١٦٢؛ والروحاني، زبدة الأصول ١: ١٢١؛ والقزويني، تعليقة على معالم الأصول ١: ٥٢٣؛ ومحمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٤.

(٢) البروجردي، نهاية الأصول: ٥٦.

لم نفهم سببه، وكذا دعوى الفيروزآبادي أنه خلاف الظاهر من الروايات[١].

٤. فرضيّة المعنى بالتناسب مع مستوى العقل الإنساني

ذكر السيد حسين البروجردي أنّ المراد من البطون القرآنية أنّ لمعاني الألفاظ القرآنية مراتب تفهم حسب مستوى الإدراك العقلي للإنسان؛ فكلّما ارتفع مستوى الإدراك العقلي استطاع العقل الإنساني أن يرى مرتبةً من مراتب المعنى أرقى وأرفع، ويمثل البروجردي لما يقول بأنّ كلمة الشمس لا يفهم منها العقل العامي إلا هذا الجرم السماوي المرئي، أما العقول العالية فإنها تحاول التصرّف في المعنى فتأخذ الصورة مع الالتفات إلى إلغاء المادّة لتعبّر الشمسُ عن حيثية النورية والإضاءة، وهذا ما يتفاوت بحسب تفاوت العقول[٢].

وقد حاول السيد محسن الحكيم وتبعه بعض العلماء[٣] تقديم تفسير للبطون يقترب جداً من هذه الفرضية ولعل المراد منهما واحد، حيث ذهب إلى احتمال أن يكون المراد أنّ القرآن في العناوين والمقولات التي يطرحها إنما يريد الجامع الكلي، وما ينصرف إلى ذهننا ليس سوى أحد الأفراد البارزة للمعاني وفقاً لمستوياتنا التفسيرية. ومثال ذلك كلمة: الميزان، فإن المراد منها مطلق العنوان الجامع، أي كلّ ما يوزن به مهما كان الوزن والموزون وآلة الوزن، لكن لأنّ الميزان في حياتنا البشرية منصرفٌ إلى الميزان الذي يكون مع الكيل، فسّرنا الآية بذلك، والحال أنّ المعنى

(١) الفيروزآبادي، عناية الأصول: ١١٥.

(٢) البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ١: ١١٠؛ ونهاية الأصول: ٥٦.

(٣) محسن الحكيم، حقائق الأصول ١: ٩٥؛ والروحاني، زبدة الأصول ١: ١٢٢؛ والفيروزآبادي، عناية الأصول ١: ١١٥؛ ومحمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٧.

المراد هو العام الجامع، ولهذا أمكن تفسير الميزان بالعقل أو بالإمام أو بالدّين أو بما شابه ذلك، فيكون التفسير الآخر هو المعنى الباطن، وهذا أمرٌ لا ينافي الاستعمال الطبيعي للكلام.

ووفقاً لهذا الكلام نقترب كثيراً من فرضية البروجردي والفرضية الثانية، وفي اعتقادي إنّ هذه النظريات الثلاث ترجع إلى روح واحدة أو يمكن صهرها في نظرية واحدة لا غير.

لكن تبقى إشكاليّة واحدة هنا، وهي أنّ خلع الصور الزمنية أو المصداقية للآيات الكريمة أمرٌ لا يتوفر في تمام الحالات بالطريقة التي قدّمها البروجردي والحكيم؛ لأنّ تجريد الشمس من خصوصية الجرمية واعتبار أنّها تستوعب مطلق الإضاءة أمرٌ لا يقبله العرف في كلّ الآيات، حيث قد يجد خصوصيات للصورة المادية أحياناً.

من هنا نرى أنّ هذا التفسير جيّد في الجملة، بمعنى أنه محتمل، ويمكن تطويره بقيامته ـ بحسب المثال الذي ذكره ـ على ما نسمّيه بنظرية تجريد النصوص، أي خلع السياقات الحرفية والزمكانية لها، بما يسمح به السياق اللفظي والفهم العرفي، فمثلاً نستفيد من قوله تعالى:: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾ (عبس: ٢٤) توسعة مفهوم الطعام، فبدل أن يقتصر على الطعام المادي، يتم خلع الصورة المادية عنه، ليشمل الطعام المعنوي، مثل العلم، ولهذا ورد في بعض الروايات في تفسير هذه الآية أنّ المراد منها العلم، ومن هذا القبيل ما يؤخذ على نحو المثالية في النصوص، مثل ما ورد في القرآن حول نساء النبي، إذ بالتجريد نعمّم المفهوم لمطلق من له حيثية خاصّة في المجتمع، ليكون الفعل الحسن منه حاملاً لثوابين وحسنتين، فيما الفعل السيئ حاملاً لسيئتين، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ**

بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ للهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً * يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ (الأحزاب: ٣٠ ـ ٣٢)؛ وكذلك استلهام العبر من الأمثال والقصص القرآني وتوسيع مفهومها وتطوير مقولها.. ذلك كلّه يتبع تطوّر الوعي الإنساني، فهذه النظرية ـ من حيث المبدأ ـ ممكنة، وربما أمكننا ضمّها إلى جانب نظرية المصاديق والتطبيقات التي أثارها المحقّق العراقي لتكون من أفضل النظريات في تفسير البطن القرآني بما يتناسب ومنهج الفهم العرفي؛ لأنّ هذا التجريد يفترض أن يخضع لطرائق العقلاء في العبور من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى المغزى الذي هو الرسالة الكامنة خلف النص، وبهذا القدر يمكن فهم المداليل الالتزامية أيضاً إذا لم تخرج عن الحدّ المعقول الإنساني، فهذه الفرضية تنسجم أيضاً مع بناء النص القرآني على اللغة العرفية.

٥ . فرضية تعدّد البطون بتعدّد النزول

الفرضية الخامسة التي تثار هنا هي ما ذكره بعض العلماء[1]، من أنّ المراد بالبطون أنّ القرآن الكريم نزل نزولات متعدّدة بعدد بطون القرآن إلى جانب النزول المتصل بالظاهر القرآني، فلو كان لكلّ آية سبعون بطناً فهذا معناه أنّ القرآن نزل واحداً وسبعين مرّة، ولو كان له بطن واحد، لنزل مرتين، وهكذا وربما يكون لبعض الآيات عدد أكبر من النزول مقارنةً بآيات أخرى؛ فعندما يقال هذا تفسير

(١) محمد طاهر آل الشيخ راضي، بداية الوصول ١: ١٦٢؛ وانظر: القزويني، تعليقة على معالم الأصول ١: ٥٢٤.

بالباطن أي بالنزول الثاني للقرآن، وقد ورد في بعض الآيات والسور أنها نزلت أكثر من مرة، مثل ما قيل عن سورة الحمد.

لكنّ هذا التفسير يعاني من مشاكل ـ فضلاً عن عدم وجود دليل عليه ـ، وذلك:

أولاً: إذا أريد أنّ القرآن نزل على مرأى المسلمين مرات عديدة، وأخذنا برواية الباطن أو السبعة والسبعين، فهذا معناه أنّ كل آية نزلت سبعين مرة أو سبع مرات أو مرتين، وهذا لو وقع لتداولته كتب التاريخ والقرآنيات، ولكان لنزوله المكرّر صدى ليكوّن ظاهرةً في النزول القرآني، فيما لا عين ولا أثر لذلك كلّه، سوى في بعض الحالات المحدودة جداً والتي يدلّ نقلها بخصوصها على كونها استثناءً وليست قاعدة، وذلك مثل سورة الحمد لو تمت الرواية في نزولها مكيةً ومدنية، وعليه فالتاريخ ينفي هذا الافتراض، إلا إذا جعلت القراءات السبع دليلاً، لكنّ إثبات النزول سبع مرات، أو صدور الآيات من النبيّ سبع مرات على سبع قراءات غير صحيح، وتفصيله في محلّه.

ثانياً: لو قصد بكلّ نزول معنى ظاهر، لكانت كل المعاني ظاهرة، فلماذا عبّر بالظاهر والباطن في الأحاديث؟ إلا أن يقال: إنه نزل وقصد باطنه في المرّة الثانية وإن توهموا أنّ المراد ظاهره الأوّل، وهذا أيضاً تحكّم وتكلّف ظاهر، فضلاً عن أنّه لا يبيّن لنا طبيعة العلاقة بين النص والمعنى الباطن المقصود في النزول الثاني.

ثالثاً: إذا قصد أنه نزل مرة واحدة على الملأ، وفي بقية المرات نزل على النبي لوحده، دون أن ينقله النبي مرّةً ثانية للناس؛ فلا أدري ما الفائدة من ذلك؟! فلينطق به الله تعالى في عرشه ألف مرّة، ثم لينزله مرّةً واحدة، وينبئ النبي أنّ هذا النص أردت منه كذا وكذا بلا حاجة لتعدّد النزول؛ وعليه فهذه الفرضية في غاية الضعف.

٦ ـ فرضيّة دلالات ذوات الحروف والكلمات في البطون القرآنية

خامس الفرضيات هنا هو ما احتمله السيد البروجردي أيضاً، من أنّ المراد ما «يستفاد من الحروف المقطّعات وغيرها من المركبات، لكن لا من حيث تركيبها، بل ذواتها، والعلم بها مخزون عند أهل البيت عليهم السلام»[1].

وهذه الفرضية فيها غموض، فإذا أريد الأحرف المقطّعة الموجودة في مطلع بعض السور القرآنية، فهذا يعني أنّ البطون خاصّة ببعض الآيات لا تبلغ الواحد في المائة من القرآن الكريم، مع أنّ ظاهر بعض النصوص السابقة أنّ لكل آية ظهر وبطن، بل بعضها طبّق الظهر والبطن على بعض الآيات غير الأحرف المقطّعة، مثل رواية أئمة الهدى والجور.

وأما إذا أريد أنّ كلّ آية في القرآن الكريم تنتج من حيث الأحرف المتكوّنة بذاتها ـ لا من حيث التركيب المفيد للمعاني ـ البطنَ القرآني، فهذا أشبه شيء بحساب الجمل وأمثال ذلك بحيث تجعل للحروف والكلمات بذواتها أسرار وحقائق، فهذا وإن كان محتملاً غير مستحيل ويتعالى عن نهج اللغة العرفية والعقلائية العامّة في فهم الكلام؛ إلا أنّه احتمال صرف لا دليل عليه، ولم تفصح عنه الشواهد العقلانية والنقلية التي قدّمت في هذا المضمار، واستعرضناها فيما تقدّم.

٧ ـ فرضية العلامية والإشارية في الدلالات الباطنية

ذكر بعض العلماء والباحثين هنا[2] احتمالاً في تفسير البطن القرآني، وهو أن

---

(١) البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ١: ١١٠.

(٢) عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ١: ٣٦ ـ ٣٧؛ ومحمد طاهر آل الشيخ راضي، بداية الوصول ١: ١٦٣.

يكون المراد أن اللفظ مستعمل في معناه بطريقة طبيعية كسائر الاستخدامات العقلائية للغات؛ لكن في الوقت الذي يستعمل فيه في معنى معيّن لا تعدّد فيه ولا بطنية ولا ظهرية له، إلا أنه يكون اللفظ كلّه بنفسه علامة ورمز وإشارة لشيء آخر، والعلامية والإشاريّة غير الاستعمال، فمن الممكن أن يجعل شيء واحد علامة على أشياء لكنه لا يستعمل فيها استعمالاً دلالياً، وذلك مثل أن يضع الإنسان على قميصه خطاباً لزعيم سياسي ممّا يكون إشارةً دالّة على انتمائه السياسي، لا أنّ هذا المقطع من الخطاب مستعمل في انتماء هذا الفرد السياسي.

ولإعطاء مثال آخر، يمكن ذكر حالة أن يستخير الإنسان الله تعالى في القرآن الكريم، فتخرج له آية معينة، فإنّ هذه الآية لا تكون دالّة على وضع المستخير، لكنّها بظهورها عند فتح القرآن تكون بمثابة العلامة المؤشّرة.

هذه الفرضية تنسجم مع اتجاهين فكريّين هما:

١ ـ **الاتجاه الصوفي أو الاتجاه الباطني الغنوصي عموماً**، حيث يميل العديد من هؤلاء إلى استشعار معنى في الذهن حال قراءة الآيات، وينسب هذا المعنى للباطن القرآني دون أن يقصد أنه يدلّ عليه، كأن يقرأ قصّة موسى وفرعون ويستشعر أو يتمثل فرعون على أنه القلب الطاغي، ويبدأ يتصوّر أحداث القصّة كلّها انطلاقاً من هذا الافتراض...

في هذه الحال سيخرج العارف بقصّة جديدة لكن ليس من الضروري أنّ الألفاظ تدلّ عليها، إنما مبرّر تأليف تفسير باطني للقرآن حينئذٍ هو أنّ العارف ينقل تفاعلاته الباطنية في نسجه قصّةً روحية حال تفاعله مع النص، وإذا حلّلنا هذه الظاهرة الهامة سنجد ـ تقريباً ـ أنها تقوم على نظرية موت المؤلّف التي عرفت في

الدراسات الأخيرة، إنّ العارف هنا أو الصوفي لا يبحث عن المراد الجدّي الذي قصده المؤلّف، إنما يعتبر النص بمثابة مثير لحالته الروحية ومعين لتكوينها، فيقوم بالربط بين النصّ والصورة، لا لأنّ النص يحكي عن الصورة، بل لأنّ النص يسبّب تكوّنها، فهنا يحصل تداعي فالنص يحرك الصورة لتتكوّن وتتداعى أجزاؤها إلى ذهن القارئ، ولا يقوم بالحكاية عنها، وهذا تماماً ما تقوله نظرية موت المؤلف، أو نظرية الأنا والمتن، طرفان يشكلان البداية والنهاية، فلا يكون المتن وسيلة لشيء أو جسراً، وإنما كينونة قائمة بنفسها.

ومن الممكن جداً أن تكون كلّ أو أكثر التفاسير الباطنيّة والصوفية قائمة على هذا، وإن أوحت كلماتهم أنهم يريدون نسبة المعنى للقرآن أو للنصّ الديني.

٢ ـ **الاتجاه الرمزي الحديث**، ويقوده اليوم في العالم الإسلامي مجموعة من المفكّرين من أمثال الدكتور محمد أركون، فهذا الاتجاه يطلّ أيضاً على هذا المعنى الجديد، حيث إنه ينظر للقرآن ونصوصه على أنه إشارات أو محفّزات أو علامات لكي يذهب القارئ خلفها، لا تريد الآيات الحكاية فقط، بل تريد التحريك أو الإشارة لكي نذهب نحن خلف النص ونحلّق لوحدنا أو نوظف لوحدنا أن نفتش لوحدنا عن فكرة ما، فهو فقط يضيء ونحن نذهب ونرى، هو لا يقول لنا، هو فقط يرمي بإشارات ضوئية ونحن ننظر ونكتشف.

وعلى أية حال، فهذه الفرضية في تفسير البطون أيضاً محتملة؛ وتفيد أنّ في القرآن بُنيةً لغوية عقلائية عرفية، وفي الوقت عينه نظام إشاري رمزي، ويبقى فقط إثبات هذه الفرضية، وإثبات أنّ المراد بالبطون هو ذلك بعينه، حيث لم تقدّم أيّ معطيات على هذا الأمر، والأدلّة السابقة ـ العقلانية والنقلية ـ لا تفصح بوضوح وتعيُّن عن

هذا المعنى.

٨ـ البطون القرآني وثنائية الإخبار والاتعاظ، دائرة القصص القرآني

الفرضية الثامنة هنا هي ما قد يلوح من الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) تبنّيه، حيث ينسبه إلى الأخبار الواردة عن الصادقَين عليهما السلام، كما ينسبه إلى أبي عبيدة، والنسبة الأخيرة موجودة في كلمات الزركشي أيضاً[١]، وحصيلة هذه الفرضيّة أنّ الظاهر هو القصص الواردة في أخبار هلاك الأولين والأمم السابقة، فالجانب الإخباري هو الظاهر من الآيات، فيما الجانب الوعظي، أي العظة التي تكون للآخرين عندما يرون حال المتقدّمين، هو الباطن القرآني.

وهذه الفرضية لا تنافي إطلاقاً نظام اللغة العرفية العقلائية؛ لأنّ تحصيل العظة ووجود رسالة من وراء الإخبار بحال الأمم السابقة، ليس بالأمر المتعالي عن بناء الدلالة العرفية؛ فالعرف يستخدمون القصّة للوعظ، بل القرآن شاهد بنفسه على أنه فعل ذلك، بلا حاجة إلى مجيء الروايات أو أقوال العلماء، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (يوسف:١١١)؛ وقال تعالى: ﴿**وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (هود: ١٢٠)، وقال سبحانه: ﴿**فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٢] (الأعراف: ١٧٦) و.. وهذا كلّه يعني أنّ نظرية البطون ـ وفقاً

---

(١) انظر: الطوسي، التبيان ١: ٩؛ والزركشي، البرهان ٢: ١٦٩؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٤٨٦؛ والزمخشري، الفائق في غريب ٢: ٣٢٢.

(٢) بناءً على شمولها لمحل البحث هنا.

لهذه الفرضية ـ لا تختزن شيئاً جديداً في النظام الدلالي، وهذه الفرضية محتملة؛ لأنّ العبرة والرسالة ليست ظاهرةً حال قيام القاصّ بقصّ قصّته؛ وإنما هي أمرٌ فيه خفاء نسبي كما هو واضح.

وتظلّ هذه الفرضية رغم منطقية احتمالها تعاني من مشكلة أنّ بعض الروايات دلّ على أنّ لكلّ آية في القرآن ظاهر وباطن، فيما هذه الفرضية كأنها تحصرنا بدائرة القصص القرآني ولا تقدر على تفسير الشمولية في البطن القرآني، الأمر الذي يضعها في قدرٍ من الاستبعاد أو المحدوديّة.

٩. البطون وثنائية اللفظ والمعنى

الفرضية التاسعة هنا هي ما ذكره الشيخ الطوسي وغيره ناسباً اختياره إلى البلخي، وأنّ الطبرّي ذكره، وهو أن يكون الظاهر هو اللفظ والباطن هو المعنى(١).

لكنّ هذه الفرضية بعيدة في حدّ نفسها؛ لأنّ كون القرآن له ظاهر وباطن بهذا المعنى ليس شيئاً يميّزه عن سائر الكلام، فإنّ أيّ كلام يتكلّم به العاقل سيكون كذلك عادةً، مع أنّ هذه الروايات والمقولات ظاهرة ـ لا أقلّ بعضها ـ في أنها تريد أن تمنح القرآن ميزةً وتشير فيه إلى عظمة، ثم لا أدري هل تريد هذه الروايات والمقولات أن تقول لنا إنّ القرآن ألفاظ لها معانٍ؟! وهل هذا أمرٌ يستحقّ الذكر؟! وهل القرآن ألفاظ لا معاني لها الأمر الذي قد يخدش في عقلائية المولى سبحانه وتعالى؟! إن سياق النصوص والشواهد العقلانية السابقة لا يوحي بأنه يريد تركيز هذه الفكرة الصحيحة الواضحة، وإنما يضيف أمراً آخر فيما يبدو.

---

(١) انظر: التبيان ١: ٩؛ والبرهان ٢: ١٦٩؛ والإتقان ٢: ٤٨٦؛ والزمخشري، الفائق في غريب ٢: ٣٢٢.

١٠. فرضيّة الإجمال في تفسير البطون القرآنية

ذهب السيد أبو الحسن الإصفهاني إلى وجود التشابه والإجمال في تفسير معنى الظاهر والباطن الوارد في النصوص[١]، ولعلّ الذي دفعه إلى ذلك أنه رأى الاحتمالات متساوية وأنّه من الصعب حسم الموقف لصالح واحدٍ من هذه الاحتمالات، الأمر الذي يجعل الباحث يقف أمام إجمال، ولهذا يكون الحديث في هذه الحال من الأخبار المجملة المتشابهة.

وتعليقاً على هذا الكلام يمكن القول بأنّ الجهل بتحديد المعنى الحقيقي الدقيق للفكرة الواردة في هذه النصوص، ربما لا يضرّ ضرراً نهائياً بها، بحيث يعطّل إمكانية الاستفادة منها؛ لأنها تظلّ تجتمع تحت سقف واحد، وهو أن المدلولات السطحية المنسبقة إلى الذهن العرفي بمجرّد سماع الآية وإن كانت صحيحة، إلا أنّ هذا لا يعني عدم إمكانية ممارسة تأمل ـ قد يخضع أيضاً لضوابط الفهم العقلائي للكلام ـ بهدف الكشف عن مساحات جديدة في المعنى كانت خافيةً، وكأنّ الروايات تريد أن تفتح في النص القرآني فسحة المقاربات والمقارنات والجمع والضمّ والتأمل لاكتشاف دلالات جديدة، فهذا هو الباطن، أي الجانب المخفي، وهذا معنى الأبعاد المتعدّدة في القرآن الكريم على حدّ تعبير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والعلامة محمد حسين فضل الله[٢]. وسيأتي ما يزيد القضية وضوحاً إن شاء الله تعالى.

١١. البطون وفرضية استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الفرضية الحادية عشرة هنا هي أن يكون المراد أنّ القرآن استعملت ألفاظه في

(١) الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ١٣٣.
(٢) انظر: الأمثل ١: ٥ ـ ٦؛ وتأملات في المنهج البياني للقرآن، مجلة رسالة القرآن، العدد ٩: ٢٣ ـ ٢٤.

أكثر من معنى دفعة واحدة، بحيث كانت بعض المعاني أقرب إلى العقل العام من بعضها الآخر، فكلمة (طعام) استعملت في الأكل المادي، واستعملت في الوقت عينه في العلم، لكنّ أحد المعاني المستعمل فيها اللفظ كان أقرب إلى ذهن العرف من غيره فتصوّره ولم يلتفت إلى الآخر فسمّي الأول ظاهراً، وسمّي الثاني باطناً.

هذه الفرضية محتملة أيضاً، إلا على تقدير القول بثبوت النظرية القائلة باستحالة استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، كما ذهب إلى ذلك جمع من علماء أصول الفقه؛ فإنّه مع هذه النظرية تصبح نظرية البطون نظرية مستحيلة، أما إذا قلنا بإمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، غايته أنه خلاف الظاهر من الكلام أو قليل التحقّق، فإنّ روايات البطون كأنها تريد أن تعلن أنّ القرآن جاء على نظام غير متداول كثيراً في اللغة العقلائية، الأمر الذي يفرض تلقائياً أن يكون النظام اللغوي القرآني عرفياً وما فوق عرفي معاً.

وقد علّق العلامة فضل الله على نظرية استعمال اللفظ في أكثر من معنى وارتباطها ببطون القرآن بالقول: «إنّ تعدّد المعنى في الاستعمال الواحد ليس مألوفاً في الطريقة العامّة للكلام؛ لأنّه لا ينسجم مع أسلوب التفاهم، حتى في الكلمات المشتركة بين أكثر من معنى؛ لأنّ الوضع للمعاني المتعدّدة لا يفرض استعمالها، بل يعني حاجة كلّ واحد منها في إرادته من اللفظ إلى قرينة حالية أو مقالية، وإذا كان الناس يتحدّثون عن «المجمل»، فإنّه يوحي بالإجمال في معرفة المعنى المراد من اللفظ مع احتماله بين أكثر من معنى، ولذلك فإنّ المسألة ليست مسألة الإمكان والاستحالة من حيث الذات، بل هي مسألة المنهل الفني في استعمال الكلام في التفهيم لدى العرب، فلو أريد هذا اللون من التعدّد من الكلام لكان بعيداً عن

النهج المألوف لديهم من خلال إخلاله بالوضوح، وابتعاده ـ بذلك ـ عن مستوى البلاغة الذي يتنافى مع الإعجاز الفني الذي يرتفع به القرآن إلى أعلى قمّة في الفنّ البلاغي»[١].

١٢. فرضيّة إرادة الإشارة لدقة المعاني القرآنية

الفرضية الثانية عشرة هنا هي ما نقله الميرزا الإيرواني مشافهةً عن مجلس درس الآخوند الخراساني[٢]، من أنّ هذه الروايات لا تعني أنّ للقرآن معاني متعدّدة، بعضها ظاهر وبعضها باطن، وإنما هي تعبير بلاغي أريد به أنّ معاني القرآن دقيقة لا يفهمها الإنسان السطحي بل تحتاج إلى متخصّص وناظر ومتأمل أو إلى أشخاص معيّنين يدركون هذه المعاني، فبدل أن يقول: إنّ معاني القرآن دقيقة ولا ينالها الفهم العادي، عبّر بالبطون، مشبّهاً عدم رؤية الذهن العادي لها بالحجاب أو البطن؛ لأنّ البطن تحجب عن رؤية الأمعاء والمعدة وما فيها.

وهذه الفرضية معقولة، وربما يدعمها رقم سبعة وسبعين الدالّين على المبالغة، فيكون المراد الدعوة إلى عدم الاستخفاف بالمقاصد القرآنية والتأمّل في النص، أو الدعوة إلى حصر فهم القرآن بأشخاص معيّنين مثل أهل البيت عليهم السلام.

وهذه النظرية إن أريد بها عدم إمكان فهم أحد للقرآن غير أشخاص بأعيانهم، فهي تضرّ بنظرية عرفية البيان القرآني؛ لأنّ البيان العرفي يستدعي قابلية الفهم ولو في الجملة، لا الحيلولة دون الفهم، وقد نوقشت هذه الدعوى عند علماء أصول الفقه كما ذكرنا سابقاً، أما إذا كان المراد منها أنّ القرآن بحاجة لتأمل وتدبّر

(١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١: ١٠.

(٢) نهاية النهاية ١: ٦٠.

لاكتشاف المزيد من الدلالات فيه، فهذا ما يمكنه أن ينسجم مع نظرية عرفية اللغة القرآنية، كما صار واضحاً.

١٣ـ البطون وثنائي المحكم والمتشابه، نظرية الشريف الرضي

من المقولات التي نذكرها هنا لتفسير البطون القرآنية هو ما طرحه الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، حيث فسّر رواية الظهر والبطن بالآيات المحكمة والمتشابهة، إذ هذا التعبير عنده مجاز؛ لأنّ المراد به أنّ الآيات المتشابهة بطن لا ظهر له؛ لأنّ ظاهرها لا يحكي لنا عنها، فيما الآيات المحكمة هي الآيات الظاهرة التي لا ظهر ولا بطن لها فليس فيها ثنائي الظهر والبطن، والمتشابه هو الذي يتسابق فيه العلماء، فالظاهر هو المحكم والباطن هو المتشابه[(١)].

وهذه الفرضية غير واضحة؛ لأنّ هذا معناه أنّ بعض القرآن ظاهر وبعضه باطن، فيما العديد من الروايات جعلت في الآية الواحدة ظاهراً وباطناً، بما فيها تلك الرواية التي عرضها الرضي نفسه وأراد من خلالها الحديث عن الظاهر والباطن، وقد ورد فيها تعبير: «لكل آية ظهر وبطن»، فكيف ينسجم تفسيره مع دلالة الروايات نفسها؟! هذا فضلاً عن عدم تقديم شواهد لهذا الفهم.

إنّ للمتشابه ظهر وليس هو بالذي لا ظهر له، وقد حقّق في علم الأصول عند بعض المتأخرين أنّ المتشابه لا يساوي المجمل الذي لا يحكي عن شيء، وإنّما يحكي لكن بشكل من الحكاية يمكن معه التحايل وابتغاء الفتنة من دلالاته ومعانيه.

١٤ـ نظرية البطون الوجودية، القراءة العرفانية

يعتقد العرفاء والمتصوّفة بفكرة الظاهر والباطن، لكن لا على الطريقة السائدة،

(١) الشريف الرضي، المجازات النبوية: ٥١.

بل على أساس أن باطن كل شيء هو حقيقته، فالباطن ليس باطناً دلاليّاً حتى أعبر إليه عبر الألفاظ، وإنما هو باطن وجودي لا أبلغه إلا عبر الغوص في رتب الوجود للوصول إلى تلك الرتبة التي يستقرّ فيها الباطن القرآني؛ لأنّ القرآن حقيقة مجرّدة متعالية ترجع إلى الذات الإلهية، وتنزُّلها وتجلّيها في عوالم الوجود يأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجودية، إلى أن يبلغ هذا الكتاب عالَمنا المادي فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات، فالظاهر شكل من أشكال الباطن ومظهر من مظاهره، فلا معنى لترك الظاهر لصالح الباطن ولا لترك الباطن لصالح الظاهر، لأنّهما وجهان لعملة واحدة، لهذا لم يعتقد كثير من العرفاء بأن الوصول إلى الباطن يكون بالغوص في دلالات الألفاظ، لأنّهم شادوا معادلة بالغة التعقيد تقول: ليست الألفاظ سبيلاً لفهم مراد المتكلّم، بل العكس هو الصحيح؛ فإنّ فهم مراد المتكلّم هو السبيل لفهم كلامه، وهذا الفهم للمراد عندهم لا يكون سوى بالتعالي في مدارج السير والسلوك للبلوغ للمتكلم نفسه، من هنا طالب بعضهم بأن نسمع القرآن من الله وليس من النبي، أي نأخذ الحقيقة الوجودية التي أخذها النبي لا التي أعطانا إيّاها.

ولكي يحرّر الصوفي نفسه من المساءلة عن الدلالات العرفية العادية للنصوص، تحدّث عن لامعيارية الفهم العربي من حيث الحدّ الأعلى، أي إنّه قال: إنّ فهم العرب ـ بمن فيهم الصحابة وأصحاب الأئمة ـ لا يجوز التوصل إلى نقيضه، لكنّه ليس الفهم النهائي، فيمكن لنا تفسير النصوص حتى بطريقة لم تكن تخطر على ذهن عربيّ قط، كما هي طريقة ابن عربي وحيدر الآملي وغيرهما، هذا هو المنفذ لتكثير الدلالات وكسر قيود اللغة، وهذا هو بعينه التخطّي عن الألفاظ دون مخاصمتها.

فالتأويل الصوفي لا ينطلق من العقل؛ لأنّ ما يتحدث عنه الصوفي طور فوق طور العقل، ولا ينبعث من الواقع؛ لأنّ الصوفي لا يرى فيما نسميه نحن واقع الحياة سوى شكلاً بسيطاً سطحياً من حقيقة الوجود، أي تلك الرتبة الأقلّ نوريّةً وإضاءة، وإنّما يتفجّر التأويل الصوفي من العلم الحضوري اللدني الشهودي الذي يبلغ أعلى المراتب، لينزل بعدها إلى النص المدوّن بين أيدينا، لا ليفسّر الألفاظ عبر نظام اللغة، بل ليسقط عليها ما تختزنه من كثرات، رُمّزت فيها ترميزاً، وسبّبتها الرحلة الطويلة للنص من مصدره ـ أي الله ـ مروراً بسلسلة العوالم الطويلة، وصولاً إلى ما بين أيدينا اليوم، فلا يسمح لنا العارف بمحاكمته عبر نهج اللغة السائد، إنّه يفرّغ ذلك كلّه من مضمونه، ويطالبنا بالعروج معه لقراءة نسخة أكثر أصالة للنصّ القرآني في عالمٍ آخر. نعم، يسعى المتأخرون من العرفاء بالخصوص للحفاظ على الظاهر وعدم هدره، ويصرّون على أنّهم لا يكسرونه بل يسيرون منه ويتخطّونه[1].

لست أريد هنا الدخول في محاكمة هذا النهج من التفكير، والذي يقوم على نظرية التجلّي التي طرحها ابن عربي، وقد سبق أن تعرّضت للنهج العرفاني في المعرفة، وأثرت بعض الملاحظات عليه[2]، لكن أكتفي أمام هذه الصورة بعدم إنكارها، فهذا أمر مهم، كما يقول الإمام الخميني، وأعلّق عليها بما علّق به السيد محمد باقر الصدر على بعض المقولات الصوفية في مسألة الطلب والإرادة في

---

(١) انظر حول نظرية العرفاء: الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ والشيرازي، تفسير القرآن الكريم ٦: ٢٢ ـ ٢٣، و٧: ١٠٧؛ والطباطبائي، الميزان ٣: ٥٣ ـ ٥٤؛ والخميني، شرح دعاء السحر: ٣٧ ـ ٣٨؛ وتفسير سورة الحمد: ١٣٦، ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات: ١٩٠ ـ ٢١٠.

الفلسفة بقوله: «ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوّفوهم... مبنيّ على تصوّر صوفي لا نفهمه»[١].

١٥ ـ البطون وثنائي العبور والاستيحاء، نظرية العلامة فضل الله

الفرضية الخامسة عشرة هنا هي ما ذكره العلامة السيد محمد حسين فضل الله[٢]، فقد دخل العلامة فضل الله هذا البحث ـ في سياق الحديث عن بعض الوجوه السابقة مثل التعدّد المصداقي وتعدّد الأبعاد، ونظرية اللوازم وقبوله الإجماليّ لها[٣] ـ فقام بتحليل أوّلي لمفردتي: الظاهر والباطن، فقال: «إنّنا لا نستطيع تصوّر مسألة الظاهر والباطن بالطريقة المادية التي تجعل للفظ طبقتين من المعنى، تماماً كما هو ظاهر الشيء وباطنه، الذي تتعدّد فيه العناصر، وتتنوّع فيه الخصائص، أو كما هو الظهر الذي يمثل جانباً من الجسد يختلف عن الباطن الذي يمثل جانباً آخر، فهناك حالتان عضويّتان متعدّدتان؛ لأنّ اللفظ حالة صوتية بسيطة توحي بحالة ذهنية مماثلة فيما هو المألوف من الطريقة المألوفة في اللغة العربية، لذلك لابدّ من استنطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان...»[٤].

وقد رفض السيد فضل الله فكرة الظاهر والباطن بالمعنى الذي يستدعي وجود

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٢٩.

(٢) تأملات في المنهج البياني للقرآن، مصدر سابق: ٢١ ـ ٢٤؛ والندوة ١: ٢٤٠؛ وصورة النبي محمد في القرآن، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد ٦٥: ٥٠.

(٣) انظر: تفسير من وحي القرآن ١: ١٤ ـ ١٨.

(٤) المصدر نفسه ١: ١٢.

معاني للقرآن الكريم على الطريقة الصوفية أو الرمزية أو غيرها[١]، وقال بأنّ المنظور من البطون ليس التأسيس لنظام لغوي مختلف عن نظام التعبير العربي الذي يفهمه العرب بقراءتهم للنصوص والخطابات، وإنما يقوم على أساسين نوضحهما على طريقتنا:

الأول: العبور من الجزئي إلى الكلّي أو من المادي إلى المعنوي، بمعنى أنّ القرآن قد يطلق موارد جزئية لكنه يؤسّس فيها لقواعد عامة، كما في قصص الأنبياء والتجارب التي أعطى منها موقفاً في أحداث وقعت في الصدر الإسلامي الأوّل في الحروب والعلاقة مع المنافقين وغير ذلك، فإنّ الانتقال إلى الكلي يسمح بإعادة إنتاج القرآن ضمن سياق عام يقبل تطبيقه خارج الإطار الجزئي الزمكاني الذي كان فيه.

وبهذا يلتقي فضل الله أو يعيد إنتاج نظرية المصاديق أو يريد الانتقال من المادي إلى المعنوي، كأن نفسّر إحياء النفس الذي هو بمثابة إحياء للجميع في إطار الإحياء المعنوي، كما جاء في بعض الروايات، فالسيد فضل الله هنا يدمج بين نظرية التجريد المادي للوصول إلى المعنى العام الجامع وبين إعادة صبّ هذا المعنى الجامع على المصداق الجديد.

وفكرة العبور من المادي إلى المعنوي، يرجع أساسها إلى الاتجاهات العرفانية ونحوها، وقد طرح العلامة الطباطبائي هذه الفكرة عندما فسّر بها بطون القرآن أيضاً، ليجعل القرآن مسوقاً في كثير من مواقفه على طريقة الأمثال التي تقرّب

---

(١) المصدر نفسه ٨: ١٤٤؛ وله أيضاً: مفاهيم إسلامية عامّة، الحلقة ٣ ـ ٤: ٥٩، نشر دار الأضواء، بيروت.

المعنوي إلى الذهن البشري الذي يألف الحسّ[(١)].

الثاني: الاستيحاء، بمعنى أنّ الناظر في القرآن يلحظ فيه إشارات ولطائف ودلالات متحرّكة يمكن استيحاء تصوّرات منها وفقاً لنظام اللغة العربية، فقد يستوحي من قصّة ملكة سبأ، أنّ القرآن يريد أن يركّز مفهوم قدرة المرأة على ممارسة إدارة سياسية حسنة للسلطة، وينتفع الفقيه بهذا الاستيحاء، أو قد يستوحي الفقيه من سرد كبرى الفرائض في الإسلام فيضع القرآن الأمر بالمعروف إلى جانب الصلاة والزكاة والإيمان بالله وطاعة الرسول، فصحيح أنه لا يوجد صيغة أمر أو مادة أمرية، لكنّ هذا السياق يقدّم استيحاءً بعظمة هذه الفريضة.

إنّ الاستيحاء يعني تجاوزاً مدروساً لحرفيّة النصّ خاضعاً لمنهج الفهم اللغوي والعرفي، وتخطّياً للبعد المعجمي والقاموسي، وكلّ ما نحصل عليه من تجاوز الجزئي إلى الكلي والمحسوس إلى المعنوي وما نستوحيه بطريقة تعدّد الأبعاد القرآنية، هو الذي يسمّى بطناً؛ لأنه لا يبدو لنا للوهلة الأولى، بل فيه قدرٌ من الخفاء.

من هنا ربط العلامة فضل الله بين البطون والتأويل والاستيحاء، فذكر: «أنّ التأويل ليس إلا عملية استيحاء للمعنى من خلال التقاء المعاني ببعضها البعض في الأهداف التي يستهدفها القرآن في القضايا التي يثيرها أمام الناس، والمفاهيم التي يوحيها إليهم..»[(٢)].

فالسيد فضل الله يريد هنا بناء فكرة الاستيحاء تارةً على المقاربة والمقارنة بين النصوص القرآنية، وأخرى على الربط بين المعاني والمفاهيم المأخوذة من القرآن

(١) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨ ـ ٣٢.

(٢) فضل الله، تفسير من وحي القرآن ٨: ١٤٤.

الكريم، وربما ثالثة على فكرة الذوق التفسيري الذي يملكه المفسّر من خلال خبرته بالنص القرآني تماماً كما يملك الفقيه ذوقاً فقهيّاً أو شمّاً فقاهتيّاً كما يقولون؛ من هنا كان السيد فضل الله ميّالاً للجمع بين بطون اللفظ وبطون المعنى بالطريقة الخاضعة لنظام اللغة.

وأعتقد أنّ العلامة فضل الله طرح فكرة الاستيحاء ليعطي العملية التفسيرية طابعاً مرناً يمكنه من خلاله تحريك الاستناد إلى النصوص وتحريك التعاطي مع المعاني بما يخدم الجري القرآني والتطبيق القرآني على مختلف مرافق الحياة بمظاهرها الجديدة.

وهذه الفرضية في تفسير البطون محتملة أيضاً، ولا تأباها اللغة العربية في تفسير الكلمة، وأعتقد أنّ السيد فضل الله كان يريد ـ بشدّة ـ الحفاظ على مرجعية اللغة العربية، وعدم القبول بالتفاسير التي تستنكرها هذه اللغة، وتتصادم مع فهمها العرفي؛ ولهذا ذكر في نهاية كلامه قائلاً: «إنّنا لا نحتاج إلى الخروج عن المألوف من قواعد اللغة العربية في تفسيره، أو إلى إبعاده عن القضايا العامّة، من أجل التركيز على هذه الحقيقة أو تلك، أو هذا الرمز الشرعي للحقّ؛ لأنّ الخطوط العامّة المتناثرة فيه، والنماذج الحية المتحرّكة في داخله، يمكن أن توحي لنا بما نريد، في عالم الدليل والبرهان»(١).

وهذا هو ما قلناه من أنّ العلامة فضل الله كان يريد من جهة الحفاظ على مرجعية اللغة، وكذلك الحفاظ على سعة المعطيات القرآنية وقابليتها للاستمرار من دون خنقها في حقيقة من الحقائق أو مفهوم محدّد من المفاهيم.

---

(١) فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١: ١٨.

ونجد شيئاً يشبه ذلك ـ أي ضرورة تحكيم المرجعية اللغوية بهذا المعنى ـ عند السيد محمد باقر الصدر، ففي تعليقه على رواية عبد الرحمن بن كثير التي جاءت في سياق تفسير آية: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ**﴾، قال الإمام الصادق‹: «أمير المؤمنين‹ والأئمة ﴿**وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ قال: فلان وفلان ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**﴾ أصحابهم وأهل ولايتهم ﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾ أمير المؤمنين‹ والأئمة›»[١]. قال السيد الصدر: «ومثل هذه الرواية على طريقتنا لا يعمل بها؛ لأنها مخالفة للكتاب... أما المخالفة مع الكتاب فلما سوف يأتي في بحوث التعادل والتراجيح من أنّ كل رواية تكون مخالفةً لكتاب الله سبحانه زخرف باطل لم يقله الأئمة›، وأيّ مخالفة أشدّ من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب الكريم»[٢].

إنّ هذه الرواية ليس فيها مشكلة وفقاً للنظريات السائدة في بطون القرآن، لكنّ رفض السيد الصدر لها معناه أنه يرى أنّ فهمنا العرفي للقرآن وسياقاته يصلح له طرح هذه الروايات دون السماح بتعليلها بفكرة البطون، وهذا يعني خضوع فكرة البطون عنده لمعيارية الفهم العرفي بالشكل الذي تقدّم.

وهكذا نجد أنّ العلامة فضل الله يبتعد عن كلّ من الفرضيات: الأولى، والخامسة، والسادسة، والسابعة، والتاسعة، والعاشرة، والحادية عشرة، والثالثة عشرة، والرابعة عشرة، فيما يقترب من كلّ من: النظرية الثانية، والثالثة، والرابعة، والثامنة.

---

(١) الكافي ١: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٣.

نتائج رصد النظريات والفرضيات

كانت هذه خمس عشرة فرضية طرحت في التراث الإسلامي وفي الفكر الإسلامي المعاصر لتفسير مقولة البطون القرآنية، وقد تبين أنّ الفرضيات المستبعدة ـ ولو نسبياً ـ من بينها هي الفرضية الأولى (تداعي المعاني حال الكلام في ذهن المكلم)، والفرضية الخامسة (النزول المتعدّد بعدد البطون)، والفرضية الثامنة (العبرة من القصص الماضية)، والفرضية التاسعة (الظاهر هو اللفظ والباطن هو المعنى)، والفرضية الثالثة عشرة (المحكم والمتشابه).

وأما الفرضيات الممكنة، فبعضها ينسجم أو فيه قابلية الانسجام مع عرفية اللغة، مثل الفرضية الثانية (نظرية المصاديق)، والفرضية الثالثة بناء على وجود عدد معقول من اللوازم، والفرضية الرابعة (تجريد المعاني وإرادة الجامع الكلي وما يتناسب والعقل الإنساني)، والفرضية الثانية عشرة (الكناية عن دقة المعاني) على بعض التقادير، والفرضية الخامسة عشرة (مقولة العبور والاستيحاء).

وبعضها الآخر يستدعي لغةً ما فوق عرفية، مثل: الفرضية الثالثة بناء على لا تناهي المداليل الالتزامية أو كثرتها بحدّ غير معقول عادة في الممارسة البشرية، والفرضية السادسة (الأسرار في ذوات الأحرف)، وإلى حدّ ما الفرضية الحادية عشرة (استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، والفرضية الثانية عشرة (الكناية عن دقة المعاني) على بعض التقادير، والفرضية السابعة (الإشارية) على بعض التقادير أيضاً، والفرضيّة الرابعة عشرة (البطون الوجودية).

وبعضها لا يفيد شيئاً، كالقول بالتشابه والإجمال كما هي الفرضية العاشرة.

على خطّ آخر، لاحظنا أنّ النظريات المطروحة حول البطون القرآنية يمكن تصنيفها ضمن إطارين:

الأوّل: إطار ثنائي الوجود والمعرفة، حيث رأينا أنّ أغلب النظريات والفرضيات المطروحة هي نظريات معرفية؛ لأنّها ترى الظاهر والباطن مراتب للمعرفة، وهذا يعني أنّ الظهور والبطون درجات للمعرفة، فعندما نقول بنظرية اللوازم فهذا يعني أنّ الباطن هو معرفة لا تأتي للوهلة الأولى وإنّما يحتاج الوعي الإنساني للمرور بمرحلة معرفية أولى هي الظاهر للوصول إلى المرحلة المعرفية الثانية التي هي الباطن.

وهذا على خلاف الحال في نظرية العرفاء، فإنّ الظاهر والباطن فيها رتبٌ وجودية وليست درجات معرفية، فباطن القرآن رتبة وجودية أرقى من الرتبة الوجودية الظاهرية له.

من هنا يمكن تقسيم الموقف الإسلامي من مقولة الظاهر والباطن إلى قسمين: تيار معرفي، وآخر وجودي، وقد انتبه إلى هذا التقسيم بعض الباحثين المعاصرين أيضاً[(١)].

الثاني: إطار ثنائي اللغة العرفية العقلائية والمافوق عرفية وعقلائية، حيث وجدنا من خلال ما تقدّم أنّ بعض النظريات التي طرحت تنسجم مع اللغة العقلائية، ولا تفرض لغةً ما فوق عقلائية أو وضعاً ما فوق عقلائي، فيما رأينا أنّ بعض النظريات الأخرى تفرض هذا الوضع، بل وتعتبره حجر الزاوية في تفسيرها لفكرتي: الظاهر والباطن.

البطون القرآنية، النظرية المختارة

من خلال رصد نتائج تحليلنا ونقدنا للنظريات السابقة يتبيّن أنّنا استبعدنا

(١) انظر: جواد علي كسار، فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة السلوكية: ٣٨٩ ـ ٤٢٣، نشر مؤسسة العروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

بعضها، فيما رأينا أنّ بعض ما أمكن منها يحوي تعالياً على اللغة العرفية، لكنّ هذا البعض لم يثبت تعيّنه بدليل كما قلنا، فالحديث عن الفرضية الثالثة (المدلول الالتزامي) بناء على لا تناهي المداليل الالتزامية أو كثرتها بحدّ غير معقول عادة في الممارسة البشرية، حديث غير مبرهن عليه كما ذكرنا في استعراض المعطيات العقلية والنقلية، كذلك الحال في الفرضية السادسة (الأسرار في ذوات الأحرف)، فإنّها محض احتمال لا يقدّم ولا يؤخر شيئاً، وهكذا الحال فيما علّقنا على كلّ من: الفرضية الحادية عشرة (استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، والفرضية الثانية عشرة (الكناية عن دقة المعاني)، والفرضية السابعة (الإشارية)، والفرضيّة الرابعة عشرة (البطون الوجودية).

وبناء عليه، فالذي يبدو لنا أنّ الباحث يقف هنا أمام احتمالين وسط هذا الكمّ من الفرضيات والنظريات والمواقف والمعطيات والأدلّة؛ وذلك أنّه:

أ ـ إما نقول بالتشابه والإجمال لتساوي احتمالات الفرضيات الممكنة، وفي هذه الحال لا يمكننا التأكّد من أنّ نظرية البطون بإمكانها أن تحسم لنا وجود لغة (ما وفق) غير عرفية في القرآن الكريم؛ لأنّ الاحتمالات متساوية، فكما يمكن أن يكون الواقع احتمالاً يستدعي لغةً غير عرفية، كذا من الممكن أن يكون احتمالاً لا يستدعي ذلك، فوفقاً لحالة تردّد الباحث ينبغي الخروج بنتيجة تحفظ المعطيات المؤكّدة بين الأطراف والأدلّة، وهي اللغة العرفية والعقلائية وخضوع القرآن لها؛ فإنّ هذا هو الشيء المؤكّد في هذا المضمار وسط هذا التردّد.

ب ـ أو أن نقول بالجامع المشترك الذي تستدعيه طبيعة التعبير بالبطن أو الباطن، فإنّ هذه الكلمة أخذت من الخفاء؛ لأنّ البطن أو باطن الشيء يكون مخفياً عادةً، فشبّه المخفي بالباطن والبطن، فيما الظاهر يكون له ظهور لا بطون، كما

أسلفنا في البحث اللغوي، وإذا أخذنا هذا القاسم المشترك سنجد أنّ القرآن توجد بعض دلالاته ومعطياته واضحة ظاهرة بيّنة يفهمها الإنسان عندما يطالع الآيات القرآنية، لكنّ هذا لا يمنع أن تكون بعض رسائل القرآن الكريم ومعانيه غير ظاهرة، بمعنى أنها تحتاج إلى حفر وتحليل ومقاربة ومقارنة ورصد المناخ المحيط لفظياً ومقامياً وحالياً و...

وهذا ما يفعله العلماء والمفسّرون، لاسيما في التفسير الموضوعي؛ ذلك أنهم يقومون بمزيد من الجهد للكشف عن دلالات القرآن، وهذه هي سيرورة التجربة البشرية في تفسير هذا النص المقدّس، وذلك كلّه تحت سقف مرجعية اللغة والعرف، بما يستوعب المعجم والسياقات التاريخية والاجتماعية والمضمونية والقرائن الحالية والمقامية واللفظية والداخلية والخارجية وغير ذلك، فما يفعله الكثير من الفقهاء والمفسّرين والأصوليين وعلماء القرآنيات والكلام هو كشف للباطن بكلّ ما للكلمة من معنى، ولعلّ هذا الباطن هو الذي يسمّيه السيد محمد باقر الصدر بالظهور المعقّد مقابل الظهور البسيط[١]، وإن تركّز في الوعي الإسلامي ربط فكرة الباطن بالاتجاهات الباطنية كالصوفية والإسماعيلية الباطنية والغلاة والفلاسفة والعرفاء وأمثالهم، وهذا الارتكاز تاريخيّ السبب، وإلا فلا ربط بين باطن القرآن ـ بحسب الدلالة اللغوية للكلمة والمعطى المضموني للمفهوم ـ وبين هذا النوع من البطون.

ويؤيّد ذلك الرواية الأولى من سلسلة الروايات التي عرضناها سابقاً، حيث أشرنا إلى حديثها عن محرّمات تؤخذ من باطن القرآن الكريم[٢].

---

(١) الصدر، المدرسة القرآنية: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، نشر المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر.

(٢) لقد فسّر الشيخ المفيد الباطن بأمثلة تصب كلّها في إطار الاجتهاد الإسلامي المعروف الذي

وبهذا يتبيّن أنّ نظرية البطون القرآنية نظرية صحيحة بالمعنى الذي ذكرناه، حتى لو لم تدلّ عليها الروايات، وهي لا تنافي اللغة العرفية، ولا تثبت شكلاً لغوياً آخر يختصّ به الكتاب العزيز. غاية الأمر أنّ هذه البواطن: ١ ـ عرفية عقلائية لا تعبّر عن نظام لغوي قرآني خاص. ٢ ـ على صلة بالظواهر ولو عبر الواسطة. ٣ ـ تخدم القرآن في شموليته وسعته وبقائه وحيويته. ٤ ـ تحتاج إلى تدبّر وتأمل وتفكّر في الكتاب الكريم، وهذا ما يرشد إلى ما تريده الآيات والأحاديث الآمرة بالتدبّر في الكتاب، بمعنى أنّها تريدنا العبور من دلالته الأولية إلى معاني أعمق وأكبر وأشمل.

وأمّا الروايات التي فسّرت الآيات بطريقة باطنيّة، فإلى جانب الإشكاليّات العميقة في أسانيدها وفق القواعد المعهودة في النقد السندي، لا ينافي كثير منها ما توصّلنا إليه؛ فإنّ كثيراً منها يحكي عن القرآن ومعانيه الباطنية بطريقة اللازم أو المصاديق الحادثة أو التجريد للوصول إلى معنى كلّي عام أو الاستيحاء أو ما شابه ذلك ممّا لا ينافي معيارية اللغة وقواعد الفهم العربي في تفسير الكلام، ولا يبقى سوى بعض الروايات التي يمكن ـ لقلّتها، وركاكتها السندية، وغلبة الطابع الصوفي والباطني على رواتها، ومعارضة جملة منها للكتاب العزيز وفق فهمنا لقانون المعارضة بما يشبه رأي السيد الصدر المتقدّم ـ التوقف فيها؛ لعدم حصول وثوق بها، بل إنّ مجرّد أنّ بعض التأويلات الواردة في بعض الروايات لا نفهمها ـ لا أنه يرفضها العرف ـ لا يعني أنه لا يمكن فهمها بالمنهج العرفي فقد تكون بعض المقدّمات خافية ليس إلا، تماماً كما هي حال بعض التفاسير اليوم التي لم تكن لتأتي على فكر المفسّرين القدامى، فلا تثبت هذه الروايات البطون غير العرفية، وإنّما

لا يقف عند حدود اللفظ بجذره اللغوي بل يحاول تحليل القرائن والسياقات الداخلية والخارجية فراجع له: مختصر التذكرة في أصول الفقه الموجود في كتاب الكراجكي، كنز الفوائد: ١٨٧.

لزمنا تصديقها بعد فرض حجيّتها بصدورها عن معصوم.

وهذا الذي توصّلنا إليه هو ما تثبته بشكل مؤكّد وبوصفه مقداراً متيقناً الأدلّة السابقة، فالتجربة البشرية في التفسير، إضافة إلى النصوص الحديثية، لا تعطي أكثر من هذا فيما ثبت منها كما بيّنا بالتفصيل. وبهذا نثبت نظرية البطون القرآنية الخاضعة لنظام اللغة والفهم العرفي العقلائي العام للنصوص والخطابات، دون البطون المتحرّرة من ذلك.

وهذا يعني أنّ بنية النص القرآني أو الخطاب القرآني هي بنية عقلائية عرفية لا تتعالى عن القواعد العقلائية في التفهيم والتفاهم والمحاورة والإرسال والتلقّي، كما أنّ العملية التفسيرية للكتاب العزيز يجب أن تخضع في انطلاقتها وفي مسيرها نحو البطون القرآنية لعنصر الفهم اللغوي والعرفي الذي لا يقف بالضرورة عند السطح الأوّل الذي فهمه الذين استمعوا الخطاب في لحظته الأولى، بل يمكن ـ وفقاً لقواعد الفهم العرفي والعقلائي والعربي، ولاسيما انطلاقاً من البُعد البلاغي للنص القرآني ـ الغوص في المعاني بشرط التحرّك وفقاً للقواعد، بما يضع ـ على حدّ تعبير العلامة الشيخ محمد هادي معرفة[1] ـ التناسب بين المعاني الظاهرية والباطنية بمثابة المبدأ للغوص في الباطن، وأيّ انفصال عن هذا المبدأ، كما حصل مع بعض التيارات الباطنية والغالية والصوفية، سوف يلغي التفسير الباطني المزعوم.

وأمّا الروايات ذات النزعة الباطنية فينبغي محاكمتها ـ إلى جانب التحليل السندي الصدوري، وما أكثر ما فيها من مشاكل ـ وفقاً لقواعد نقد المتن التي يقف على رأسها العرض على الكتاب الكريم، فما كان مخالفاً للفهم العرفي طرح، وأمّا ما لم يكن مخالفاً لكنّه لم يكن مفهوماً عرفاً فقط، فيمكن الأخذ به على تقدير حجيّته في

(١) انظر: معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٤ ـ ٢٥.

نفسه والتعبّد بمضمونه لصدوره ـ واقعاً أو تعبّداً ـ عن المعصوم الذي يكون تفسيره لكتاب الله تعالى بمثابة تبليغٍ للدين الإلهي، فيشمله حتى المقدار المتيقن من أدلّة العصمة عند المسلمين.

كلمة أخيرة

إنّنا نرى ـ في ختام هذه الوريقات المتواضعة ـ أنّ النهج الذي سار عليه العلامة السيد فضل الله كان هو النهج الأقرب لقواعد الفهم القرآني ومعايير التفسير الإسلامي، ولأساسيات التفسير عند كبار المفسّرين وعلماء الفقه والأصول، وإذا كانت بعض كلماته توحي برفضه فكرة البطون، فإنّ هذا الرفض منه ليس لأصل الفكرة بقدر ما هو للمعنى السائد لهذه الفكرة، وهو البطون التي تتعالى عن اللغة العرفية والعقلائية وتتخطّى قواعد النهج العربي في البيان والفهم والتفهيم.

إنّ مشروع العلامة فضل الله في التفسير القرآني مشروعٌ ممنهج وفقاً لقواعد اللغة، ولا يسمح أبداً بتمزيق النص القرآني أو هدره لأهداف أخرى تجعل هذا الكتاب الكريم ضحيّةً لها، إنّه بذلك يعطي للقرآن موقع الصدارة في المعرفة الدينية، ويجعل الروايات والأحاديث أيضاً تحت سلطانه لتعرض عليه وتقوّم وفق ما يقدّمه الكتاب الكريم من معطيات، دون أن يسدّ ذلك أمامنا مجال مناقشة هذا العلامة الكبير في فهمه لهذا النص هنا أو هناك.

ظاهرة الوضع في الحديث الشريف

دراسة في المفهوم، الحكم، الآثار، والمواجهة

تمهيد

لا يختلف اثنان من دارسي الحديث النبوي وغيره في وجود ظاهرة الوضع في الحديث، وأنّ هناك في التاريخ من مارس هذا الكذب والدسّ في أحاديث النبي والصحابة وأهل البيت.

بل إنّ الحديث النبوي المتواتر، كما عدّوه، يصرّح ـ برأي البعض على الأقلّ ـ بأنّ الكذب على الرسول قد شهد بداياته في زمن النبيﷺ، وأنّ النبي كان يحذّر دائماً من الكذب على لسانه، في إشارة منه وتوجّس لما سيؤول إليه الحال بعد وفاته.

ومن الواضح عند باحثي السنّة والحديث أنه من الضروري دراسة هذه الظاهرة التي تفشّت في كتب المسلمين، بهدف تمييز الأحاديث وردّ الموضوع والأخذ بما سواه، ومن هنا تماماً جاءت هذه الوريقات.

١. تعريف الحديث الموضوع

أ ـ يأتي الوضع في اللغة على معاني متعدّدة:

منها: الإسقاط، يقال: وضع الجناية بمعنى أسقطها، ويقال: وضع هذا الأمر عن كاهله بمعنى أسقطه.

ومنها: الترك، يقال: إبل موضوعة، أي متروكة في المرعى.

ومنها: الاختلاق والكذب، يقال: وضع فلان هذه القصّة، بمعنى اختلقها وافتراها.

ومنها: الخسارة، يقال: وضع فلانٌ في تجارته، أي خسر، ومنه بيع المواضعة.

ومنها: الدناءة، يقال: فلانٌ وضيع أي دنيء.

والأصل في ذلك كلّه يرجع إلى الخفض والحطّ(١).

ب ـ أما في الاصطلاح الحديثي، فيعني الكذب والدسّ والاختلاق والنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أو من نزّل بمنزلته، بغير حقّ. من هنا عرّفوا الحديث الموضوع بأنّه المختلق المصنوع كذباً على النبي في قوله أو فعله أو تقريره(٢).

وبهذا يظهر الفرق بين الحديث الموضوع والحديث الضعيف؛ فإنّ ضعف الحديث قد يكون ناشئاً من عدم ثبوت اتصال السلسلة السندية أو وجود اضطراب حقيقي ما في السند أو في المتن، لكنّ هذا لا يعني أنه موضوع؛ لاحتمال أن يكون مطابقاً للواقع وأن يكون الرواة صادقين في النقل، كلّ ما في الأمر أننا لم نطّلع على حالهم في الصدق والكذب، وهذا على خلاف الحديث الموضوع فإنه الذي نراه مكذوباً على النبي صلى الله عليه وآله بحيث تقوم لدينا الحجّة على عدم صدوره، سواء كانت هذه الحجّة قطعيةً أم معتبرة ظنية.

وقد وقع بعض العلماء والباحثين في حالة خلط بين الحديث الضعيف والحديث

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٦: ١١٧ ـ ١١٨؛ والقاموس المحيط ٣: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) انظر: النووي، شرح مسلم ١: ٥٦؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٣٩٩؛ ومقدمة ابن الصلاح: ٧٧؛ والفضلي، أصول الحديث: ١٣٢؛ والقاسمي، قواعد التحديث: ١٥٠؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٢٠٥؛ والسيوطي، تدريب الراوي: ٢٣١، ٢٣٢؛ وابن جماعة، المنهل الرويّ في مختصر علوم الحديث النبوي: ٥٣.

الموضوع، بمن فيهم بعض كبار المؤلّفين في الموضوعات كابن الجوزي (٥٩٧هـ)؛ حيث نجدهم يذكرون حديثاً في الموضوعات، ثم عندما يريدون إبداء وجه الوضع فيه لا نجدهم يذكرون سوى ضعف السند، اللهم إلا إذا أرادوا بذلك اصطلاحاً خاصّاً بهم.

وقد تنطلق حالة الخلط بين الحديث الضعيف والموضوع، من تشخيص حالة الراوي، فيتصوّر أنّ كل راوٍ شهدوا عليه بالوضع وأنّه كذاب وضّاع، فإن كل روايةٍ يرويها ستكون من الموضوعات، وهذا ما وقع فيه أيضاً جماعة من أمثال ابن الجوزي، مع أنه لا تلازم بين كون الراوي وضّاعاً وبين كون هذا الحديث الذي يرويه موضوعاً؛ لأنّ الكاذب قد يصدق والثقة قد يكذب أحياناً، وليس الوضّاع بالذي لا يذكر أيّ رواية صادقة، بل على العكس ـ كما سوف نرى ـ قد يتعمّد رواية الصدق أحياناً تمهيداً لكذبه.

وعليه، لا تلازم بين الحديث الموضوع والحديث الضعيف، ولا ترابط بين الحديث الموضوع والحديث الذي يكون أحد رواته مضعّفاً.

ومن الوضع والحديث الموضوع، نعرف المراد من الواضع، فإنّه الراوي الكاذب لا مطلق الراوي الذي لم تثبت وثاقته، فبعض الرواة لم تثبت عدالتهم ولا حُسن حالهم ولا وثاقتهم فكانوا مجاهيل أو مهملين، لكنّ هذا لا يعني أنّهم وضاعون؛ إذ اتهامهم بالوضع يحتاج إلى دليل؛ كأن يشهد علماء الرجال والجرح والتعديل بأنهم كذابون يضعون الأحاديث، كما جاء في حقّ جعفر بن محمد بن مالك في مصادر الرجال الشيعية[1]، وفي حقّ سليمان بن عمرو أبي داود النخعي في مصادر الرجال

(١) انظر: رجال النجاشي: ١٢٢.

السنية[١]. أو ترد رواية عن أحد المعصومين تشهد بكذب فلان، كما ورد في حق أبي الخطاب حيث جاءت رواية بكذبه على لسان الإمام الصادق‹ع› نقلها لنا يونس بن عبد الرحمن عن الإمام الرضا‹ع›[٢]، شرط أن تكون الرواية معتبرة.

وكما لا يصحّ في تشخيص الحديث الموضوع أن يكون أحد رواته من الوضّاعين، كذلك لا يصحّ القول بأنّ فلاناً وضاع أو يضع الحديث لمجرّد وقوعه في سند حديث ثبت لنا وضعه؛ لاحتمال أنّ الواضع شخص آخر في السند كذب على لسانه.

وبهذا يمتاز في ذهننا الحديث الموضوع عن الضعيف، وعن الواضع، فلا نقع في الالتباس الذي وقع فيه بعض العلماء.

٢. الآثار السلبية لحركة الوضع

تتعدّد الآثار السلبية لحركة الوضع في الحديث، ويمكن ذكر بعضها كما يلي:

أ. التشويش على مرجعيّة السنّة

من الطبيعي أنه عندما يكثر الوضع في الحديث تصاب السنّة ـ بوصفها مصدراً معرفياً دينياً ـ باضطراب؛ إذ تظهر حالة فقدان الثقة بالأحاديث المنقولة، فلا تعود هناك مصداقية للروايات، الأمر الذي يضعف عملياً من مكانة السنّة الشريفة.

وهذا بالفعل ما قد حصل في بعض الأوساط المسلمة منذ القرن الثاني الهجري، فكثرة الكذب في الحديث ـ إلى جانب عوامل أخرى ـ دعت أمثال الإمام أبي حنيفة

(١) راجع: تاريخ ابن معين الدوري ١: ٤٠١.

(٢) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٠.

النعمان (١٥٠هـ) إلى الشك في الروايات، حتى عُرف مذهبه بقلّة الاعتماد نسبياً على الحديث الشريف، وقد ساعد هذا الأمر ـ فيما يبدو ـ على شيوع نظرية القياس في المذهب الحنفي، تعويضاً عن خسارة مصدر معرفي ديني هام كالسنّة الشريفة.

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدّ، بل قد عرف عن المعتزلة الذين هيمنوا على الثقافة الإسلامية فترةً من الزمن، أنهم كانا شديدي التحفّظ من المرويات، ولهذا قلّما نجد عندهم حضوراً للحديث النبوي، وليس هذا إنكاراً منهم لحجية السنّة كما تصوّره بعض الباحثين، بقدر ما هو انعدام لحالة الوثوق بالروايات، نظراً لشيوع ظاهرة الكذب والتقوّل.

وحتى لو لم يتخذ الفقيه أو المحدّث أو العالم المسلم موقفاً متشدّداً من الحديث كحال بعض المعتزلة، إلا أنّ حركة الوضع والدس لا شك فرضت على العلماء المسلمين بمذاهبهم أن يضاعفوا الجهود النقدية لتصفية الأحاديث من المكذوبات، والمعايير التي وضعها العلماء ـ مهما كانت قوية ـ لا تستطيع أن تطيح بالأحاديث الضعيفة فقط وتحتفظ بالأحاديث التي صدرت حقّاً عن النبيﷺ؛ لكثرة الملابسات، وهنا من الطبيعي أن تطيح جهود العلماء ببعض الروايات الصحيحة، فإنّ عدم صحّة المتن عندك لا يعني بالضرورة عدم صحته واقعاً، وعدم صحّة السند للإرسال أو جهالة أحد الرواة مثلاً لا يعني كذب رواة السند وعدم صدور الرواية، وهذا معناه أنّ حركة الوضع فرضت جملة معايير نقدية أطاحت ببعض نصوص السنّة الواقعية، وربما حلّ محلّها نصوص اعتبرت حجّةً لكنها لم تصدر واقعاً، الأمر الذي يضعف السنّة الشريفة ويفقدها قدرة الحضور المناسب في المجتمع الإسلامي.

ب. خلق مفاهيم دينية هجينة

عندما توضع الأحاديث وتنتشر بين الناس ويجهد العلماء لتصفية الحديث النبوي من الدسائس، من الطبيعي أن تبقى بعض الأحاديث في كتب المرويات عند المسلمين، لتتحوّل إلى مرجعٍ يستخرج من خلاله الفقهاء والمفسّرون وعلماء الكلام والعقيدة وعلماء أصول الفقه والأخلاق، والمؤرّخون و.. يستخرجون منها فتاوى أو نظريات أو عقائد أو فهماً للقرآن أو قناعةً بحدثٍ تاريخي هنا وآخر هناك... إنّ هذه النصوص الموضوعة سوف تتحوّل تلقائياً، بعد استقرارها في بطون الكتب ـ المرجع، إلى مفاهيم ومقولات وعقائد، ثم ستصبح في المرحلة اللاحقة قناعات اجتماعية وممارسات عملية يسير عليها ملايين المسلمين في العالم.

وهكذا تترك الأحاديث الموضوعة ثقافة هجينة غريبة عن الإسلام الحقيقي داخل ثقافتنا الإسلامية، تتسرّب إلى وعينا الديني لتلعب به، ونحن نحسبها قيماً وأحكاماً ومفاهيم دينية، ليس تقصيراً منّا بالضرورة، بل قصوراً أحياناً، وقدراً يصعب الخروج من تحت سلطان أحكامه.

إنّ حجم خطورة الأحاديث الموضوعة أكبر مما نتصوّر، فقد يضع شخص حديثاً في علاقة المسلم بجاره النصراني، ثم يتسرّب الحديث إلى الكتب الكبرى، ويصبح مرجعاً لاجتهاد فقيه هنا وآخر هنا، ليتحول إلى فتوى سرعان ما تترك أثرها على علاقات ملايين المسلمين بجيرانهم النصارى، فتتشكّل علاقات ما كان يريدها الإسلام أساساً، لكنها صارت راسخةً في وعينا الإسلامي رسوخ المفاهيم الإسلامية الحقيقية.

ج. الإطاحة بمفاهيم دينية أصيلة

هناك مهمتان مقدّستان لا تقلّ إحداهما قداسةً عن الأخرى:

الأولى: الدفاع عن الدين من أن يطيح فكرٌ هنا وآخر هناك بحقائقه ويضحّي بمفاهيمه.

الثانية: الدفاع عن الدين من أن يضيف فكرٌ هنا وآخر هناك عليه مفهوماً غريباً لا علاقة له به.

إنّ وظائف العلماء السعي على الجبهتين معاً، فلا يصحّ تصوّر أن الدفاع عن الدين ضدّ الراغبين في الإطاحة ببعض مفاهيمه، أقدس من الدفاع عنه ضدّ بعض المتحمّسين له الذين يضيفون إليه الزيادة بحجّة الغيرة عليه أو الاندفاع له، فالزيادة في الدين خطرها كالنقيصة فيه تماماً، والأحاديث الموضوعة زيادةٌ في الدين أحياناً عندما تثبت مفهوماً ليس موجوداً في الدين، وإنقاصٌ منه أحياناً أخرى عندما تنفي مفهوماً موجوداً فيه واقعاً.

من هنا نعرف أن الوضع في الحديث لا يقف عند حدود إضافة مفهوم هجين إلى الدين، بل إنه يدفعنا إلى خسارة بعض المفاهيم، وهذه الخسارة تكون على نحوين:

الأول: إنّ جهود العلماء لتنقية الحديث والتثبت فيه قد توقعهم في تضعيف رواية صدرت واقعاً، الأمر الذي يفقدنا المفهوم الذي تريد هذه الرواية أن تخبرنا عنه، فالعلماء هنا كانوا مضطرّين لممارسة هذا النقد والتثبت لعلمهم بوجود الأحاديث الموضوعة، فهذه الأحاديث كانت أحد الأسباب الأساسية لانتهاج العلماء منهج النقد والتمحيص، وها هي اليوم تدفعنا لإلقاء أحاديث صحيحة لنخسر مضمونها، ولا ندري هل سيكون مضمون هذا الحديث متوفراً في مكانٍ آخر أم لا؟!

الثاني: أن لا يطرح العلماء الحديث الصادر واقعاً، لكنهم يثبتون الحديث غير الصادر والذي يكون موضوعاً، وفي هذه الحال قد يكون الحديث الموضوع ذا لسانٍ نافٍ، أي إنه ينفي مفهوماً دينياً أصيلاً، وهنا عندما يأخذ العلماء به فسوف ينفون هذا المفهوم الديني اعتماداً على الحجّة التي وصلتهم، بل قد يعارض الخبر الموضوع[1] واقعاً (الحجة ظاهراً) خبراً قد صدر واقعاً (وكان حجّة ظاهراً)، ونتيجة التعارض قد يتساقطان، فنخسر المفهوم الذي أراد الخبر الصادر واقعاً إيصاله إلينا، أو قد تكون المرجّحات في حال التعارض لصالح الخبر غير الصادر واقعاً، أو قد يقول الأصولي بالتخيير في حال التعارض ويختار الخبر غير الصادر واقعاً، وفي هذه الحالات كلّها نحن نفقد المفهوم الإسلامي الأصيل الذي كان الخبر الصادر واقعاً يهدف إيصاله إلينا.

د. خلق الفرقة بين المسلمين

من المعروف أنّ إحدى المساحات الهامة التي اشتغل عليها الوضّاعون كانت الانحيازات القبلية والعشائرية والقومية والمناطقية والمذهبية والفرقية وقضايا المثالب والمناقب، ولهذا تكثر الأحاديث الموضوعة في هذه الدائرة، حتى ذهب السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) إلى إسقاط حجية الخبر في هذه الأمور ما لم تحشد له القرائن لتحصيل الوثوق به، كما ينقل عنه ذلك السيد جلال الدين الآشتياني[2].

(١) أشار الملا صدرا إلى أنّ حركة الوضع كانت أحد أسباب وقوع التعارض، فانظر له: شرح أصول الكافي ١: ٢٠٨.

(٢) الآشتياني، مجلة كيهان انديشه (بالفارسية)، العدد ١: ١٨.

وقد ترك وضع الحديث في هذه الأمور أثراً سلبياً:

١ـ كانت روايات ذمّ مقدّسات الآخرين وما يتصل بهم ذات أثر سلبي على علاقات المسلمين بعضهم ببعض، فعندما يضع الراوي حديثاً في ذمّ الفرس أو ذمّ العرب أو ذم الأكراد أو ذم الديلم، ثم يتداول هذا الحديث فإنه يترك ردّة فعل سلبية في المجتمع من حيث علاقات الناس بعضهم ببعض.

وهكذا الحال في ذمّ المقدّسات المذهبية، حيث وضع المتطرّفون من أنصار المذاهب روايات قاسية في حقّ مقدّسات ورموز المذاهب الأخرى، وهو الأمر الذي ترك أثراً عظيماً في تمزيق المسلمين وشدّة الخلاف بينهم، وخروجه من حالة الخلاف الفكري إلى حالة النزاع الانتقامي.

٢ـ ساعدت بعض النصوص الموضوعة على إيجاد حالة طبقية في المجتمع الإسلامي، فكان العرب يضعون بعض الروايات في تفضيلهم وتفوّقهم ونجابتهم بما كوّن في الوعي الإسلامي عند الكثيرين حالة تقدّم العرب على غيرهم في الفضيلة. ووضعت نصوص في تفضيل بعض العشائر والقبائل، بحيث كانت تتقدّم على غيرها كقريش، مع أنّ القرآن جعل معيار الفضيلة العلم والتقوى، لا الأنساب ولا الأعراق ولا القبيلة.

هـ. ظهور الوعي السطحي وغير العقلاني

ساعدت بعض أشكال حركة الوضع في الحديث على تبلور نوعٍ من الوعي السطحي عند المسلمين، وهنا يمكن التركيز على القصّاصين الذين أغرقوا سوق الحديث بمرويات القصص المثيرة للأنبياء والأئمة والصالحين والأولياء، وكذلك قصص الحروب والمغازي.

فقد بالغ هؤلاء في هذه الروايات التي أتوا ببعضها من كتب اليهود والنصارى وغيرهم، وصار همّ الناس وفهمها للدين قائماً على حال قصصية سردية خيالية؛ لكثرة هذه الروايات التي ألقيت بينهم، فظهر التديّن القصصي الذي يمتاز بالسطحية المفرطة، وصار الدين عبارة عن قصص وحكايا يتناقلها الناس، بدل أن يكون حكماً وقيماً ومواعظ.

ونتيجة هذا الوضع انخفض معدّل الوعي العقلاني، وصارت صورة الأشخاص والتاريخ عبارة عن أحداث كلّها خيالية سوريالية ما فوق طبيعية، كالبطولات وألوان الفداء والكرم والقوّة والشجاعة وغير ذلك.

لقد ساعد ذلك على وعي بسيط وساذج وغير مفهوم للأمور، وقد ابتعد المسلمون بسبب ذلك عن تعاليم الدين الجوهرية وعن التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد والأخلاق وأحكام الشريعة.

و. التعطيل والتخدير والتجهيل

لعبت حركة الوضع في الحديث دوراً كبيراً في تعطيل نشاط المسلمين، وكبح جماح قوّتهم وعنفوانهم، فقد سعى الوضّاعون الموالون للسلطة ـ أيّ سلطة ـ لوضع الأحاديث التي تمنع المسلمين من الثورة والنهوض والنقد وإبداء الرأي، وصوّروا الحاكم ظلاً لله على الأرض، لا يجوز التعرّض له إلا إذا صدر منه الكفر البواح. ولم يكن الحاكم بالأحمق الذي يكفر أمام آحاد المجتمع الإسلامي وهو يحكم باسم الدين، فغطّ المسلمون في سبات سياسي ولم يعرفوا تداولاً للسلطة وحراكيةً في العمل السياسي، لهذا لم يكن سوى سبيل الخنوع أمامهم أو القيام بثورات موت.

كما أفرط الوضّاعون في مساعدتهم للسلطات حين وضعوا أحاديث القضاء

والقدر التي تعطّل إرادة الإنسان وتخبر عن الجبر واللابدية في الفعل الإنساني، وساعدتهم في ذلك فئات أخر من الوضّاعين كانت تشتغل على إفراز مفهوم خاطئ للتوكّل على الله، وذلك عبر التسليم بالواقع وعدم السعي لتغييره، وجعل الفشل والتراجع ـ مع الحاكم ـ قدراً إلهياً لا مفرّ منه.

وهكذا خُدّر بعض المسلمين وتعطّلت الكثير من طاقاتهم على الفعل والتغيير، وجاء فريق ثالث من الوضاعين ليضع نصوصاً في العزلة وترك الناس وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والانكفاء عن الحياة الاجتماعية والسياسية، بل جاءت نصوص تعطيل الجهاد إلى أجلٍ غير مسمّى، ليساعد ذلك كلّه على تثبيط عزائم المسلمين ودورانهم حول أمور تافهة أفضت بهم إلى انهيار دولتهم الكبرى في القرن السابع الميلادي، وهم ممزقون يتناقشون في ما لا يهمّ النقاش فيه.

ليست حركة الوضع في الحديث هي المسؤولة عن ذلك كلّه، بل كانت مساهمةً فيه ومساعدةً عليه، نتيجة له وسبباً معاً.

كانت هذه البعض الآثار السلبية لحركة الوضع، نكتفي بها، وسيظهر أمرها أكثر فأكثر في الأبحاث القادمة بعون الله تعالى.

٣. حكم وضع الحديث ورواية الحديث الموضوع

يعدّ هذا البحث من الأبحاث الهامة في دراسة مسألة الوضع في الحديث، وسوف ندرس أولاً حكم وضع الحديث، فيما نتعرّض فيما بعد لحكم رواية الحديث الموضوع، فالبحث في مرحلتين:

أولاً: حكم وضع الحديث شرعاً

المعروف بين علماء الشيعة والسنّة هو القول بحرمة وضع الحديث عن علم

وعمد على لسان المعصوم ـ النبي والإمام ـ بل عدّ ذلك أمراً إجماعياً[١].

والمستند في ذلك واضحٌ؛ لأن وضع الحديث شكلٌ من أشكال الكذب والافتراء، وحرمة الكذب من الواضحات في الفقه الإسلامي، وتشتدّ الحرمة عندما يكون كذباً على المعصوم، مع الأخذ بعين الاعتبار الآثار السلبية الكثيرة الناتجة عن هذا الكذب كما ألمحنا إلى بعضه في البحث السابق. بل قد ذهب بعض الفقهاء إلى الحكم ببطلان الصوم بالكذب على الله تعالى ورسوله والمعصومين، فجعلوه من المفطرات، كما يظهر بمراجعة أبحاثهم الفقهية، لاسيما الفقه الإمامي.

وتخطّى بعض العلماء القول بكون الكذب والوضع من كبائر الذنوب إلى القول بكون الواضع كافراً، وقد نسب ذلك إلى كلٍّ من الشيخ أبي محمد الجويني، والقاضي أبي بكر بن العربي[٢].

وفي مقابل هذا القول المشهور، نسب إلى بعضهم القول بجواز وضع الحديث، وأشهر الجماعات التي نسب إليها ذلك:

١ ـ الكرامية، المنسوبون إلى محمد بن كرام بن عراق السجستاني (٢٥٥هـ).

٢ـ بعض المتصوّفة والزهاد.

٣ـ بعض أهل الرأي[٣].

---

(١) انظر: مقباس الهداية ١: ٤٠٦؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٢٧.

(٢) انظر: تدريب الراوي ١: ٢٤٠؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨؛ وقواعد التحديث: ١٧٣.

(٣) انظر: شرح مسلم ١: ٧٠؛ ومقباس الهداية ١: ٤١٥ ـ ٤١٦، وتدريب الراوي ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ والحسين بن عبد الصمد الكركي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤١٥ ـ ٤١٦؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٢٨٣؛ والمنهل الرويّ: ٥٤؛ والرعاية: ٢٠٨؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

وبصرف النظر عن مدى دقّة هذه النسبة، وهل هي صحيحة أم غير صحيحة، وإن كانت الشواهد المتفرّقة تدفعنا إلى ترقّب دقّة هذه النسبة؛ فإنّ الكرامية نسبوا إلى الزهد والتقوى تماماً كالزهاد والمتصوّفة، وسوف نلاحظ ـ وهو أمر مترقب ـ كيف أن الخوف على القيم الدينية وانشغال الناس بأمور أخرى كان سبباً في وضع بعض الأحاديث لتصويب الوجهة.

والذي يهمّنا هنا هو النظر في المعطيات التي يُستند إليها في تجويز الوضع، حيث من الواضح وجود حركة تجويز في الجملة، وأنّ هذه الحركة انطلقت من دوافع الحرص على الدين أيضاً.

ومن الجليّ أنّ المجوّزين لا يقصدون مطلق الرخصة في الكذب على لسان النبيصَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِهِ، وإنما كذب خاص أو نوع ومقدار محدّد من الكذب يخدم الأهداف النبيلة التي وضعوها، وهذا يعني أن نظرية جواز الوضع:

١ ـ محدودة وغير مطلقة حتى عند أصحابها.

٢ ـ ذات غايات ومقاصد نبيلة من وجهة نظر القائلين بها.

وعلى أية حال، فأهم الأدلّة التي ذكرت لتجويز الوضع ما يلي:

الدليل الأول: وهو يقوم على إنكار كبرى إطلاق حرمة الكذب، وذلك على أساس أنّ الكذب إنما تثبت حرمته إذا كان مضرّاً لا مطلقاً[(١)]، وهذا ما يعني أنّ الكذب لا يحوي في ذاته العلّية التامة للقبح والحرمة، لا على مستوى معطيات العقل العملي ولا على مستوى معطيات النصوص الشرعية، على خلاف الظلم فإنه قبيح بذاته، أما الكذب ففيه اقتضاء القبح أو إنه متساوي الطرفين إلى القبح وعدمه، وإنما يكون قبيحاً بلحاظ النتائج المترتبة عليه.

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري ١: ٩٥.

ويمكن تعزيز هذا التقييد في حرمة الكذب بأنّ الشريعة جوّزت الكذب لمصلحة أو للإصلاح بين المؤمنين أو لدفع الضرر عن النفس ونحو ذلك، وهذا دليل واضح على أنّ الكذب لا يحوي قبحاً ذاتياً، وأنّ حرمته إنما كانت بملاحظة الآثار الضررية التي تترتب عليه.

ومن محاسن الصدف أنّ النصوص الناهية عن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله تحتوي إشارةً إلى خصوصية الضرر اللاحق، فإنّ الحديث المتواتر المعروف في تحريم الكذب على النبي قد جاءت في بعض صيغه عبارة إضافية، فصار على الشكل التالي: «من كذب عليّ متعمداً ليضلّ به الناس فليتبوء مقعده من النار»[١]، وهذه الصيغة وصف الهيثمي حالها تارةً بأنّ رجالها رجال الصحيح، وأخرى بأنّ إسنادها حسن، وإن كانت بعض الطرق عنده ضعيفة[٢].

وجاءت صيغة أكثر تأييداً، وهي التي تقول: «من كذب عليّ متعمداً؛ ليحلّ حراماً أو يحرّم حلالاً أو يضلّ الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[٣]، فهذه الصيغة تحدّد المسار الذي يتحرّك فيه الكذب، ولا تطلق الحرمة أو الوعيد بالنار إلا ضمن هذا المسار من الغايات والأهداف.

هذا كلّه يعني أن كبرى حرمة الكذب ودليل خصوص الكذب على النبي ليس فيهما إطلاق لحالة الكذب غير المضرّ على النبي، من هنا يمكن الكذب لغاية نبيلة كترقيق قلوب الناس ودفعهم نحو فعل الخير، لاسيما في قضايا الفضائل من الأعمال والمستحبات والمكروهات والأخلاق والآداب، أو تعريف الناس بمقام

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٤٤، ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه؛ وانظر: تدريب الراوي ١: ٢٤٠.

(٣) الطبراني، طرق حديث من كذب علي متعمداً: ٢٣٣.

النبي والصحابة وأهل البيت، فتوضع روايات المناقب، وأيّ ضررٍ فيها؟!

هذا الدليل يمكن التعليق عليه من جهات:

أولاً: إنه وإن أمكن النقاش في إطلاقية حكم العقل العملي بقبح الكذب، من حيث عدم وجود دليل على وجود حكم إطلاقي كذلك، وفاقاً لغير واحدٍ من المحقّقين(١)، إلا أنّ النصوص الشرعية مطلقة في النهي عن الكذب عامّة، لا تقييد فيها بحالة وقوع الضرر، لا أقلّ ما جاء في موقع النسبة إلى الله تعالى وإلى الدين.

ثانياً: بصرف النظر عن الكبرى العامة، فإنّ حديث تحريم الكذب على لسان النبيﷺ والمحكوم بتواتره، كافٍ في إطلاق الحرمة، وأما إشكالية القيد الإضافي، فهذا القيد وارد في طريقين أو ثلاثة من عشرات طرق هذا الحديث، وعلى فرض صحّته ـ وبعضُ طرقه ضعيفة ـ لا يقيّد النصوص المطلقة الأخرى؛ لأنّ هذا الحديث لا يحرز صدوره من النبي مرةً واحدة، بل الأرجح أنّه صدر عدّة مرات للتأكيد على هذا الأمر، فأيّ مانع من صدوره مطلقاً في أغلب الموارد، وصدوره بهذا القيد في موارد قليلة أخرى. وهذا الأمر لا يوجب تقييد النص المطلق؛ لأنّ الدليلين مثبتان، ولا مجال لإيقاع التعارض بين الدليلين المثبتين إلا في حالة إحراز وحدة الملاك، وإلا فالبيانات الشرعية تارةً تبيّن مساحةً وأخرى أوسع منها، وهذا موجود وبكثرة في الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿**فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِّ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ (الأنعام: ١٤٤).

نعم، لو ورد القيد ـ الضلال ـ مورد العلّة التي يدور مدارها الحكم وجوداً وعدماً، كانت العلّة مقيّدةً للأدلة المطلقة، كما لو قال: يحرم الكذب؛ لأنه مضرّ، فإنّ

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٥٩٢.

ظهور الخطاب في التعليل يمكنه ـ لو تحقّقت سائر الشروط ـ أن يقيّد إطلاقات حرمة الكذب، وهذا غير متحقّق هنا.

ثالثاً: قد يقال بأنّنا لو غضضنا الطرف عن ذلك كلّه، والتزمنا باختصاص حرمة الكذب ولو على النبي بحال لزوم الضرر، إلا أننا ندّعي تحقق الصغرى هنا؛ لأنّ الواضع عندما يضع الحديث لا يلتفت إلى الآثار الأخرى، ويظنّ أن الحديث سوف يترك أثراً إيجابياً فقط، لكنه لا يلتفت إلى أنّ بعض قيود الحديث أو طريقة بيانه أو لحن خطابه سوف يواجه فقيهاً هنا أو مفسّراً هناك، وقد يقيّد به مطلقاً هنا ويخصّص به عاماً هناك، أو قد يشكّل أساساً لولادة مفهوم فيما بعد لم يلتفت إليه حتى الواضع نفسه، إنّ النص النبوي حيث إنّه نصّ مقدّس سوف يكون مرجعاً لآلاف المفسّرين له عبر القرون اللاحقة، وما دام بالإمكان جداً أن لا يلتفت الواضع إلى تمام ظهورات وتجلّيات هذا النص في عناصر الثقافة الأخرى، فإنه سيترك أثراً هنا أو هناك، وخصوصيّة مقام النبوة ستجعل النص عرضةً لأن يستفاد منه في مواضع متعددة بغير المفهوم الذي أراده حتى الواضع، وهذا معناه أنّ الوضع فيه آثار سلبية كبيرة جداً على أجيال المسلمين وثقافاتهم ووعيهم وطريقة تفكيرهم.

وبهذا يظهر أنّ الدليل الأول غير تام على الترخيص.

الدليل الثاني: إنّ الأدلّة الدالّة على حرمة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله لا إطلاق فيها يشمل حالة الكذب على لسانه بدافعٍ شريف، كحثّ الناس على فضائل الأعمال وترغيبهم في السنن والمندوبات وما شابه ذلك، وذلك أنّ الحديث المعروف: «من كذب عليّ متعمّداً..» إمّا خاص بمن كذب على النبي بمعنى اتهمه

بالجنون أو السحر كما هي حال غير المسلمين، دون كذب المسلمين عليه بداعي الترغيب بدينه، أو أنه ظاهر في الكذب الذي يرجع بالضرر على النبي ويكون ضدّه ومخالفاً لمصالح دينه، دون الكذب الذي يرجع بالخير عليه وعلى دينه، فإن كلمة (عليَّ) تختلف عن كلمة (لي) والكذب عليه غير الكذب له، ووضع الحديث في الفضائل وما شابهها كذب له لا عليه[1].

إلا أنّ هذا الدليل باطل أيضاً؛ لأنّ كلمة (عليّ) لا تعني (ضدّي) في مقابل كلمة (لي) التي تعني (معي ولصالحي)؛ وإنما تفيد في اللغة العربية مطلق نسبة الشيء إلى الآخر، دون أن يكون الآخر قد قاله، ومثال ذلك أن يقال: كذبت على لسانك، بمعنى أنني نقلت شيئاً غير صحيحٍ عنك، ولا يفهم العربي من هذا الكلام عنصر الكذب لمصلحة أو لضرر، وسبب استخدام النبيصَلَّىٰٱللَّٰهُعَلَيۡهِوَآلِهِ كلمة (عليّ) هنا إنّما هو توضيح جهة الكذب والمكذوب عن لسانه، فلو قال: من كذب، ثم سكت عن تحديد المكذوب عن لسانه لما حصلت الفائدة، ولهذا ربط الكذب به فقال: «كذب عليّ»، من هنا اعتبر ابن حجر العسقلاني من فسّر هذا الحديث بهذه الطريقة الواردة في الاستدلال جاهلاً باللغة العربية[2].

وبهذا يظهر أنّ وضع الحديث على لسان المعصوم حرام حتى لو كان لغايةٍ شريفة، فما يفعله عددٌ قليل من المسلمين أو الخطباء أو الوعّاظ من ابتكار قصص أو حكايات أو بطولات أو أحداث بداعي الخير ورغبةً في ربط الناس بالدين أو القيم أو الأخلاق أو النبي أو أهل البيت أو الصحابة أو غير ذلك، غير جائز شرعاً.

---

(١) انظر: ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٩٥؛ والرعاية: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ والرواشح: ٢٨٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤١٥.

(٢) فتح الباري ١: ١٧٨.

بل قد ذكر الخطيب البغدادي عن غير واحدٍ من أهل العلم أنّ الكذب على لسان النبي يوجب ردّ الحديث أبداً حتى لو تاب فاعله واعتبر ذلك من عقوبة الكذاب[١].

وهذا الكلام جيد لو لم يحصل الوثوق بخبره حتى بعد توبته، وإلا فلا موجب له إذا استطعنا تمييز الروايات في مرحلة كذبه عنها في مرحلة صدقه. ودعوى العقوبة تحتاج إلى دليل، ولم يرد في الكتاب والسنّة أن هذه عقوبة الكذاب على النبي صلى الله عليه وآله.

ثانياً: رواية الحديث الموضوع

بعد الفراغ عن حرمة وضع الحديث على المعصوم عليه السلام، وقع البحث في جواز رواية الحديث الموضوع، وقد ذهب العديد من العلماء إلى القول بحرمة رواية الحديث الموضوع لمن يعلم بأنه موضوع أو قامت عنده الحجّة على كونه كذلك[٢]، حتى لو كان هذا الحديث في الفضائل والخيرات[٣].

والذي يبدو منهم تقييد ذلك بما إذا لم يوضح الراوي كون هذا الحديث موضوعاً[٤]، وإلا فمجرّد ذكر السند لا يكفي عندهم؛ إذ لا يتميز الحديث الموضوع عن غيره بمجرّد ذكر السند، ولا تحفظ السنّة إلا بالكشف عن الموضوعات[٥]. نعم

(١) الكفاية في علم الرواية: ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٢) ابن الصلاح، علوم الحديث ٩٨ ـ ٩٩؛ والرواشح: ٢٧٧؛ ومقباس الهداية ١: ٣٩٩، ٤١٧؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث: ٢٩٥؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢.

(٣) مقباس الهداية ١: ٣٩٩؛ وقواعد التحديث: ١٥٠؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢.

(٤) الرعاية: ٢٠٥؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨؛ ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٣٠١؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢؛ والمنهل الروي: ٥٣.

(٥) انظر: الخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨.

ذهب العلامة المامقاني إلى كفاية ذكر السند دون الجزم بالصدور؛ لأنه أتى به عند أهل الاعتبار، والجاهل غير معذور في تقليد ظاهره، بل مقصّر في ترك التثبت[١].

لكن السؤال: ما هو الدليل على حرمة رواية الحديث الموضوع؟

لا شك أنه لو ذكر الناقل الحديثَ الموضوع بصيغة الجزم بصدوره مثل: «قال رسول الله»، فإنه يحرم من باب الكذب؛ لأنه يذكر أنّ الرسولﷺ قد قال ذلك وهو يعلم أنه لم يقله، وهذا واضح، إلا أنّ الكلام في ذكره السند، أو قوله: روي عن رسول اللهﷺ، فإنّ ذلك لا يحوي كذباً حتى يكون حراماً، فما هو الموجب للحكم بالحرمة حينئذٍ؟!

استدلّ على ذلك أو قد يستدلّ بما يلي:

أولاً: إنّ في ذلك إعانةً على الإثم، فإنّ وضع الحديث إثمٌ، ونحن بترويج الأحاديث الموضوعة نساعد الوضّاعين على وضعهم ونعينهم في كذبهم، كما أنّ في رواية الحديث الموضوع ترويجاً للقبيح وتضليلاً للمسلمين، فلا يجوز[٢].

وهذا الاستدلال إنما يتمّ ـ في مطلعه ـ بناءً على ثبوت كبرى حرمة الإعانة على الإثم، فلو أنكرت هذه القاعدة كما ذهب إليه بعض كبار الفقهاء المتأخرين[٣]، لم يعد هناك مجال لتوظيف هذه القاعدة فيما نحن فيه. هذا، مضافاً على أنّ الاستناد إلى كبرى حرمة الإعانة لا يتصوّر هنا مع وفاة الوضّاعين للأحاديث منذ مئات السنين، فلا يصدق عرفاً أننا نعينهم ونساعدهم وهم عند ربهم إلا بضرب من المجاز؛ لأنّ المفروض أن الفعل قد صدر قبل مجيئنا نحن إلى الدنيا، عنيت فعل

(١) مقباس الهداية ١: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٢) مقباس الهداية ١: ٤١٧.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٨٥ ـ ٣٠٠.

الكذب، فما معنى الإعانة عليه هنا؟! نعم، نحن نعين سبيل الكذب على النبي، وهذا شيء آخر، فالاستدلال بحرمة الإعانة على الإثم يعاني من مشاكل هنا، اللهم إلا إذا وضع الحديث الآن بتعاون عدّة أطراف.

وأما أن في رواية الحديث الموضوع ترويجاً للباطل وتضليلاً للمسلمين، فهو إنما يتم لو اعتقد الراوي للحديث بكون مضمون الحديث باطلاً، كما لو روى رواية موضوعة تجيز شرب الخمر، فهنا يتحقّق تضليل المسلمين أو إيقاعهم في الباطل وترويجه، وتغريرهم بالحرام، وقد تبنّى غير واحدٍ من الفقهاء قاعدة حرمة تغرير الجاهل وإيقاعه في الحرام الواقعي ولو لم يكن يدري وكان معذوراً فيما فعل، لكنّ هذه القاعدة ـ لو تمّت ـ لا إطلاق فيها ـ وفاقاً للمحقق الخوئي[1] ـ لعدم إحراز جريانها في غير حالات المحرّم الواقعي الذي يكون بحيث يهتم به الشارع على كلّ حال، كالدماء والفروج والأحكام، أما في غير ذلك كروايات خواصّ النباتات أو تاريخ الأنبياء أو أحداث عصر ظهور المهدي أو وقائع القيامة أو حياة القبر، فلا يعلم شمول هذه القاعدة له ما لم يمسّ الحديث الموضوع اعتقاداً دينياً بسوء.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ مضمون الحديث الموضوع قد يكون بنظر الراوي له حقاً وليس بباطل، فكيف نخاطبه بحرمة الترويج للباطل أو تضليل المسلمين؟!

وأما إذا قصد بتضليل المسلمين تضليلهم في تصوّرهم أنّ هذا الكلام قاله النبي، وهو لم يقله، بصرف النظر عن إشكالية المضمون، فهذا هو عين الكذب، فنرجع إلى حرمة الكذب، والحال أنّ الراوي لم يكذب، ولا دليل محرز بعدُ على حرمة تضليل المسلمين بهذا المعنى ما لم يتعنون بعنوان الكذب المحرّم، والمفروض لحوقه للواضع

(١) المصدر نفسه ١: ١٩٩.

لا لراوي الحديث الموضوع.

فهذا الدليل بهذه الصيغة غير دقيق.

ثانياً: الاستناد إلى الحديث النبوي المعروف: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار»، فقد افترض محمد جمال الدين القاسمي أنّ في هذا الحديث إشارة إلى حرمة نقل الحديث مع العلم بكذبه وأنّ الناقل مستحقّ للنار، إلا أن يتوب[١].

وهذا الاستدلال غير واضح؛ وربما لعدم قوّته عبّر عنه القاسمي بالإشارة، لا بالظهور والدلالة، وإلا فالحديث ظاهرٌ في الكذب، ونقل الكذب ليس كذباً، لا عرفاً ولا عقلائياً، حتى مع العلم بأنّه كذب.

نعم، بعض صيغ الحديث قد تكون شاملةً لمقام نقل الكذب، وذلك مثل صيغة: «من يقل عليّ ما لم أقلّ فليتبوأ مقعده من النار»[٢]، بدعوى أنّ القول عليه ما لم يقل يشمل الكاذب، ويشمل من ينقل عنه؛ إذ يصدق على الناقل أنه يقول على النبي ما لم يقل، ولو بالواسطة، اللهم إلا إذا استفيد من الرواية الكذب خاصّة، ولو من باب أن الناقل لا يقول عن النبي، بل يحدّث عن الراوي عن النبي.

وعليه، فالاستدلال بهذا الحديث مشكل.

ثالثاً: الاستناد إلى رواية خاصّة واردة في المقام وهي: «من حدّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»[٣] فإنّ هذا الحديث واضح الدلالة على حرمة التحديث مع العلم بالكذب[٤]، وتنزيله منزلة الكاذب الواقعي؛ لترتيب آثار

---

(١) القاسمي، قواعد التحديث: ١٧٣؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢.

(٢) صحيح البخاري ١: ٣٥؛ والعلامة المجلسي، بحار الأنوار ١٠٤: ٢٠٠.

(٣) صحيح مسلم ١: ٧؛ وسنن ابن ماجة ١: ١٥.

(٤) انظر: النووي، شرح مسلم ١: ٧١؛ وعجاج الخطيب، أصول الحديث : ٤٢٨؛ وعتر،

الكاذب على هذا الناقل عن الراوي الكذاب فيما نقله كذباً.

وهذا الحديث منقول عن سمرة بن جندب الذي وقع فيه خلاف بين الشيعة والسنّة، فيراجع، وعلى تقديره فهو خبر آحادي لا وثوق بصدوره، والحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره لا الثقة ولو بلا وثوق، كما حقّقناه في محلّه.

كما قد يقال بأنّ هذا الحديث خاصّ بالتحديث عن النبي، لا عن الراوي عن النبي، فلا يشمل ذكر السند وأمثال ذلك.

رابعاً: الاعتماد على دعوى الإجماع على حرمة التحديث بالموضوع دون بيان حاله، كما ذكر بعض الباحثين[1].

لكنّ الاعتماد على هذا الإجماع ـ لو تمّ صغروياً ـ ممنوع، بعد وضوح مدركيته من خلال سائر الأدلّة التي ذكروها، لاسيما الحديث الأخير الوارد في صحيح مسلم.

من هنا، لا نجد دليلاً مقنعاً على حرمة رواية الحديث الموضوع بعنوانه، فيتبع الأمر الآثار المترتبة عليه هنا أو هناك، فإن كان لرواية حديثٍ موضوع ضمن سياق ما أثر إيجابي أو لم يحرز أنّ له أثراً سلبياً مبغوضاً جداً، فلا دليل على تحريم روايته، ومن ذلك مقام المخاصمات فقد يحتجّ الباحث على خصمه بروايات خصمه مع اعتقاده بأنّ بعضها موضوع ولا يشير إلى الوضع، بل يظهر بقرينة السياق أنه لا يعتقد بها لا أنه يعتقد بكذبها، وأما إذا تمّ إحراز ضرر غير مشروع يلحق الرواية هنا أو هناك، حرم أو كره بمقدار الأثر السلبي اللاحق.

يشار إلى أنّ رواية الحديث الموضوع يكفي في رفع حالة التضليل فيها الإشارة

منهج النقد في علوم الحديث: ٣٠١؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٩٥.

(١) راجع: عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨؛ وعتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٣٠١؛ وابن حجر، الإصابة ٥: ٥١٢.

إلى ضعفه، ولا يجب الإشارة إلى وضعه، فإنّ تضعيفه نحو توهين له كافٍ في رفع التضليل في بعض الموارد على الأقلّ. وهذا يعني أنّ المصنف أو الكاتب أو الخطيب أو الواعظ أو المدرّس، عليه أن يلتفت إلى حجم المفاسد المترتبة، تبعاً للمقام ولشخصه ولشخص مخاطبه ولمضمون الحديث وغير ذلك، لا القول مطلقاً بالحرمة ولا مطلقاً بالجواز.

٤. أنواع الوضع وأشكاله وأساليبه

تتعدّد أشكال وضع الحديث وتختلف أنواعه، ومن الضروري التعرّف على أساليب الوضع، إذ غالباً ما يتصوّر للوضع أشكال مبسّطة فينطلي الأمر على الباحثين في حنكة الواضعين وذكائهم، الأمر الذي يفرض الاطّلاع على هذه الأساليب، تمهيداً للتمكّن من تمييز الأحاديث الصحيحة عن غيرها بطريقة جيّدة.

وأهم أشكال الوضع ما يلي:

٤.١. الوضع الكامل التام

وله عدة حالات:

٤.١.١. الوضع الكامل في السند والمتن

ذهب بعضهم إلى أنّ هذا الشكل من وضع الحديث أوضح الإشكال وأشهرها، حيث يقوم الواضع بافتراض مضمونٍ ما يعتقد صوابه، فيحوّله إلى متن حديث، ثم يخترع له سنداً افتراضياً متصلاً بالنبيﷺ، أو يرسله بإحدى درجات الإرسال.

وتقع هذه العملية ابتكاريةً بالكامل، مثل أن يفكّر الراوي في موضوعٍ ما،

فيصطنع له متناً، ثم يخترع له سنداً لم يسبق أن شاهده من قبل.

وقد اختلف في هذا المنهج والأسلوب، فذهب بعضهم ـ مثل الدكتور صلاح الدين الإدلبي ـ إلى أنّ هذا الكلام كلّه خياليّ صرف، اخترعه بعض الباحثين في الحديث، وأنّه لا وجود لوضع كهذا في كتب الحديث[1]، فيما ذهب آخرون كالدكتور صبحي الصالح إلى أنّ أكثر حالات وضع الحديث على هذا الشكل، لاسيما في أحاديث القصّاصين[2].

والحقّ أنّ تحقق هذا النوع من الوضع بمعنى اختراع تمام متن الرواية واختلاق رواة للسند كلهم لا وجود لهم مطلقاً أمرٌ بعيد جداً فيما بأيدينا من مرويات، إلا إذا كان الخبر مرسلاً لا سند له؛ لغلبة وجود ولو راوٍ واحد في السند يكون معروفاً ومتداولاً في أسانيد أخرى، علماً أن تحقّق ذلك خارجاً آنذاك معقول في بعض الدوائر الضيقة هنا وهناك. وأما بمعنى اختراع المتن والسند بحيث يكون تركيب السند اختراعياً لا أسماء الرواة، فهو أكثر إمكاناً حيث يقوم الواضع بضمّ اسم إلى آخر، ولو كان أحدهما معروفاً، فلا موجب لإنكار القضية بالمطلق.

٢.١.٤. الوضع الكامل في المتن خاصة

تقوم هذه الحالة المشهورة جداً على أساس:

أ ـ اختراع الواضع لمتن من عنده لا يأخذه من أحد[3]، وإنما هو فكرة جاءته من بنات أفكاره، فيفتش له عن سند، فمثلاً قد يحيا الواضع في عصر الكليني ويسمع

---

(١) الإدلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: ٦٠.

(٢) علوم الحديث ومصطلحه: ٢٨٢.

(٣) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٠٠؛ ومقباس الهداية ١: ٤١٦.

بالسند المتداول: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، فيقوم بالقول: حدثني علي بن إبراهيم عن... ويستخدم السند عينه، دون أن يخترع سنداً من عنده؛ ليلصق هذا السند بالمتن الذي اخترعه. وهذا كثير الوقوع على المستوى الاحتمالي، لاسيما في الأسانيد المشهورة المعروفة، حيث يستغلّها الوضّاعون لتركيب متونهم عليها.

وأكثر ما يتوقع حصوله هنا هو أن يؤمن الواضع بفكرةٍ ما باجتهاد ذهني، أو تحيّز طائفي، أو لتفسير خاص له للقرآن، أو بتطبيق خاص له لآيات القرآن على مصاديق معيّنة مذهبية أو قومية، فيجعل فكرته متناً ويحوّلها إلى حديث يركّبه على السند أو يرسله ويرفعه.

ب ـ أن لا يكون المتن من اختراع الواضع، وإنما يأخذه من موضع قائم موجود[1]، وهذا أيضاً كثير التحقّق في فرصه الاحتمالية، وله عدّة مصاديق:

منها: أن يعمد الواضع إلى كتب أهل الكتاب من التوراة والإنجيل والتلمود وسائر المصنفات الأخرى، ليأخذ منها قصّة أو حديثاً أو حكمةً أو موعظة أو حكماً فقهياً، ثم ليركّبه بعينه على سند موجود قائم، وهذا ما يعرف بالإسرائيليات التي غلب وجودها في مجال القصص وتاريخ الأنبياء ونحو ذلك.

من هنا، يحتاج ناقد الحديث لدراسة نصوص أهل الكتاب وثقافتهم، لاسيما في تلك الفترات بالتحديد؛ لأنّ ذلك يساعده على اكتشاف الموقف بطريقة أفضل.

نعم، ليس كلّ تشابه معناه الوضع، فقد يقول النبي قولاً يشبه قول نبي آخر، لكن مع ذلك تبقى هذه المسألة معيناً رئيساً في المقام.

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٠٠؛ وتدريب الراوي ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤١٦.

ومنها: أن يعمد الواضع إلى كتب الحضارات والحكماء القدامى في الحضارات المختلفة وينظر في ثقافات الشعوب، فيرى حِكَماً معروفةً عندها، ثم يقوم بتركيب هذه الحكمة الآتية من بلاد الروم أو العرب أو فارس أو البربر أو الهند أو.. على أسانيد جاهزة. وهذه الحِكَم قد تكون أمثالاً شعبيةً مفيدة، وقد تكون كلاماً مكتوباً أو مأثوراً لحكماء تلك الشعوب والحضارات، وهو ما يفتح بدوره المجال على توسعة ثقافة الناقد للحديث على هذا الصعيد أيضاً.

ومنها: استقاء كلام لأحد الصحابة أو التابعين أو تابعيهم يقتنع به الواضع، فيقوم بتركيب المتن على السند ليحوّله إلى نصّ نبوي، بغية إعطائه نفوذاً اجتماعياً، إما لأنه يريد الانتصار لهذا الشخص أو ذاك، ويريد أن يعطي كلامه قوّة ونفوذاً، أو انحيازاً منه لمضمون الكلام.

من هنا، نجد بعض الروايات التي يطابق نصّها تقريباً نصّاً موجوداً في كتب أهل الكتاب، أو في ثقافة بعض الشعوب، أو فيما ينقل عن بعض الشخصيات الإسلامية القديمة.

ومنها: استقاء كلام الأطباء أو الشعراء لنسبته إلى نبي أو إمام، على نفس الطريقة المتقدّمة، وقد ذكر بعض نقاد الحديث أنهم لاحظوا كتب الطبّ القديمة ووجدوا تطابقاً بينها وبين بعض الروايات الطبية[1]، وهكذا في مجال الشعر.

وهذا الاختراع أو الاستقاء للمتون، وتركيبها على الأسانيد التي قد تكون صحيحةً، يسمّى في عرف الدراية بالوضع أو الدسّ على الثقات، وقد كانت مشكلةً عويصة، ويسمى الحديث بـ«الموضوع على الثقات»، وقد أفرد البهبودي في

(١) البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنكي، ع٣١: ٧.

كتابه «معرفة الحديث» فصلاً تحت عنوان: «الموضوعات على الثقات» عالج فيه بتفصيل نسبي هذه الظاهرة[١]، والتي لها مصاديق أخرى ستأتي بعون الله تعالى.

ويلاحظ على ظاهرة وضع المتون بالطرق غير الطريقة الأولى، أنّ أصحابها لم يكونوا مبتكرين لأفكار، فكان مستواهم أقلّ ـ فكرياً ـ من مستوى وضّاعي المتون بشكل ابتكاري[٢].

هذا كلّه يعني أنّ ناقد الحديث عندما يلاحظ هذا التقارب أو التطابق، فإنه وإن احتمل صدق الراوي، لكنّ احتمال الوضع يكون حاضراً حينئذٍ، تفرضه المعطيات الاحتمالية العقلانية، بل قد يقوى الاحتمال إلى حدّ الاطمئنان في بعض الحالات.

ويجب أيضاً التنبّه للأحاديث المقطوعة والمرفوعة والتي لا سند لها؛ لاحتمال عدم خبرة الواضع بالحديث فيخترع المتن ويسنده إلى النبي أو الصحابي أو الإمام بطريقة الرفع والإرسال.

٤.١.٣. الوضع الكامل في السند خاصّة

يقصد بهذه الحال أن يقوم الواضع بالعثور على حديث موجود، وله سند أو لا سند له، فيقوم لأجل تقوية هذا الحديث باختراع سندٍ له، إما رجاله معروفون أو غير معروفين، أو لا وجود لهم، كلاً أو بعضاً، وفي الغالب يقوم باختراع سند من شخصيات معروفة.

هذه الظاهرة بالغة الخطورة؛ لأنّ هذا معناه أنه من الممكن أن يقوم الوضّاعون ـ لأجل تقوية حديث ضعيف ـ بتركيب أسانيد كثيرة له، من شخصيات معروفة أو

---

(١) معرفة الحديث: ٢٤٩ ـ ٢٧٣.

(٢) صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٨٣.

شبه معروفة، فهم قد سمعوا سابقاً بالحديث لكنهم يريدون تقويته، ولم يقوموا باختراعه أو اقتباسه من مكانٍ ما، وهذا يعني أنّ كثرة الأسانيد التي فيها أشخاص ضعاف يصعب تحصيل الوثوق منها؛ لاحتمال أنهم جميعاً اخترعوا الأسانيد لمتنٍ كان موجوداً بسند ضعيف، وهذا الأمر يزداد إشكالاً عندما يشترك الوضاعون لهذه الأسانيد في مذهب خاص أو اتجاه خاص فكري أو سياسي أو غير ذلك، فلا ينبغي الاغترار بكثرة الطرق قبل نقد هذا الجانب.

هذا، ويعبّر أحياناً عن الحديث الذي يجري تبديل بعض رواته أو كلّهم لمزيد ترويج أو غير ذلك بالحديث المقلوب[1].

٢.٤. الوضع الجزئي

يختلف الوضع الجزئي عن الوضع التام، من حيث إنّ الواضع لا يقوم بابتكار سندٍ لمتن أو متنٍ لسند، أو سندٍ ومتنٍ معاً، وإنما يصادف حديثاً موجوداً له سنده ومتنه، ولم يقم هو بابتكار أيّ من الجزأين الرئيسين فيه، لكنه يقوم بإدخال بعض التعديلات على أحد هذين الجزأين، وبذلك يقع الوضع الجزئي، وله حالات:

١.٢.٤. الوضع الجزئي في الأسانيد

ويحصل ذلك بأن يجد الوضاع حديثاً له سند مبتلى بحذف أحد رواته مثل: زيد، عن عمرو، عن رجل، عن النبي، وهنا يقوم بوضع اسم بدل كلمة (رجل)، كي يقوّي هذا السند، ويدعم هذا الحديث الذي يريد أن ينتصر له.

---

(١) انظر: البهائي، الوجيزة: ٥٤٣، سلسلة رسائل في دراية الحديث ج١؛ والرواشح: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

هذا معناه أننا إذا وجدنا حديثاً رواه الثقة عن ثقة عن رجل أو عمّن حدثه، ثم وجدنا الرجل الوضاع يرويه عن ثقة عن زيد الثقة، فمن غير المعلوم إمكان ردم هوّة الإرسال الموجود في السند الأول بالاسم الظاهر الذي أتانا به الضعيف في السند الثاني؛ لاحتمال أن الخبر وصله مرسلاً، لكنه أراد تقويته بإضافة هذا الاسم.

وهكذا الحال لو ورد في السند شخصٌ معروف بالكذب، فأراد الوضاع أن يلغي اسمه ويستبدله بشخص ثقة؛ كي لا يسقط الحديث، فهنا يقوم بحذف اسم الراوي الضعيف واستبداله براوٍ ثقة معروف. وهذا ما يدفع للتنبيه إلى أمرٍ هام، وهو أنّ الوضاعين كثيراً ما يستغلّون أسماء الرواة المشاهير كمحمد بن مسلم وأبي هريرة وعائشة وعبد الله بن مسعود وزرارة بن أعين، فيضعون أسماءهم في الأسانيد كي تأخذ الروايات حضورها.

هذا، والوضع الجزئي في الأسانيد قد يكون في أوّلها، وقد يكون في وسطها، وقد يكون في آخرها.

٤.٢.٢. الوضع الجزئي في المتون

تعدّ ظاهرة الوضع الجزئي في المتون من ظواهر الوضع الخطيرة جداً؛ لأنّ الواضع لا يتصرّف في الأسانيد، وإنما يتصرف في المتن تصرّفاً جزئياً يريد به حرف المعنى الأصلي، أو إضافة معنى جديد، أو حذف معنى محدّد كان دالّه موجوداً في المتن.

والوضع الجزئي في المتن يحصل من خلال حالات عديدة، أبرزها:

١ ـ **إضافة كلامٍ ما في أوّل الحديث**، فقد يأتي الحديث معبراً عن قاعدةٍ عامة، فيقوم الواضع بتطبيق هذه القاعدة على موردٍ ما، ثم يقوم بذكر المورد معلّلاً

بالقاعدة، فمثلاً قد تأتي رواية تقول: إن قطع الرحم منقصة في الرزق، فيقوم الواضع بإضافة مصداق حقيقي أو جعلي في مقدمة الحديث، كأن يقول: إمام المسلمين من رحمكم وقطع الرحم منقصة للرزق، أو يقول: صل أباك فقطع الرحم منقصة للرزق.

٢ ـ إضافة كلامٍ في وسط الحديث، والمثال الذي يذكره العلامة التستري هنا جيد، فقد جاء في أحد الأحاديث عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله تعالى ذلك اليوم حتى يبعث رجلاً منّي يواطؤ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً»[١]. إنّ هذا الخبر الذي ينقله حتى الشيخ الطوسي مخالفٌ لكل صيغ هذا الحديث الواردة عند المسلمين، وهذا ما يضاعف من احتمال زيادة جملة: «واسم أبيه اسم أبي». وقد احتمل العلامة التستري أنّ سبب وضع هذه الجملة يرجع إلى إرادة الواضع تطبيق عنوان (المهدي) على المهدي بن المنصور الدوانيقي[٢].

لكن ثمة احتمال آخر يشرحه لنا خبر يزيد بن حازم الوارد في كتاب الغيبة للنعماني، في أن تكون هذه الإضافة من صنع جماعة المغيرة بن سعيد من غلاة الشيعة، للترويج لمحمد بن عبد الله بن الحسن، وهو من أهل البيت وقد ادّعى أنه القائم[٣]. وهناك احتمالات أخرى تبحث في محلّها.

٣ ـ إضافة كلام في آخر الحديث، وهذا أيضاً أمر معقول جداً، حيث ينهي

(١) الطوسي، الغيبة: ١٨١ ـ ١٨٢؛ وانظر: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٤: ٤٦٤.

(٢) الأخبار الدخيلة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) انظر: النعماني، الغيبة: ٢٣٥.

الراوي الحديثَ، فيضيف إليه مصداقاً أو يطبّقه على مصداق خارجي، أو يرفقه باستثناء أو تخصيص أو ما شابه ذلك.

وهذه الحالات الثلاث تعرف باسم: الإدراج المتعمّد في الحديث؛ فإنّ الحديث المدرج هو الحديث الذي يدرج الراوي فيه كلاماً كالذي قلناه.

٤ ـ **تغيير ألفاظ الحديث**، وهنا لا يزيد الواضع شيئاً، إنما يستبدل كلمةً بأخرى تخدمه أو تنفعه، فبدل «يحرم» يقول: لا ينبغي، وبدل «لا تفعل»، يقول: لا يصح، وهكذا مما يسبب اختلالاً وقلقاً وتحريفاً في المعنى.

لكن يجب أن نشير إلى أمرٍ مهم جداً في موضوع الإدراج في الأحاديث أو تغيير ألفاظها، فليس كلّ إدراج أو تغيير معناه الوضع، بل هناك أسباب عديدة لهاتين الظاهرتين، فقد عُرف عن الشيخ الصدوق الإدراج في الأحاديث ـ وإن كان هناك نقاش في صحّة هذه الدعوى ـ ليس بنيّة الوضع، وإنما أحياناً بنية التوضيح، فيختلط المتن بالحاشية، ويظنّ الآخرون أنّ هذه الإضافة جزءٌ من متن الحديث.

نعم، ينبغي أن يتنبّه المحدّث لهذا الأمر، فلا يفعل ما يوجب اختلاط كلامه بكلام المعصوم، وهذا معناه أن كثرة إدراج المحدّث أو الراوي دون تمييز منه بين كلامه وكلام المعصوم نقطة ضعف في روايته، بل قد تكون حراماً في بعض الأحيان، كما لو كانت متعمّدة بهدف الوضع.

كذلك الحال على خطّ تغيير الألفاظ، فليس كل تغيير معناه الوضع؛ لأنّ الكثير مما بأيدينا من روايات هو نقلٌ بالمعنى، وقد أجاز العلماء ذلك على أبحاث وشروط ذكروها في محلّها وحقّقناها في أبحاثنا في حجية الخبر، وعندما يكون النقل بالمعنى فإنّ هذا النقل يتبع فهم الناقل للكلام، فقد يعبّر عنه بطريقة فصيحة كاملة، وقد يستخدم عبارات تختلف عن العبارات التي استخدمها الرواة الآخرون الذين

سمعوا الخبر أيضاً، وقد ينتقي تعبيراً يظنه دالاً فيما لا يكون كذلك بالمستوى المطلوب وهكذا، وهذا كلّه يعني أن اختلاف الصيغ اختلافاً بسيطاً قد ينشأ من النقل بالمعنى أو من النسّاخ، وليس من الضروري أن نفسّره بالوضع والتزوير.

٥ ـ **الإنقاص من المتن**، وهذا أيضاً كثير الحصول، بحيث يحذف مقطعاً في أوّل المتن أو في آخره أو في وسطه لا يكون مناسباً له، ولعلّ هذه الطريقة أسهل من غيرها؛ لأنّ الواضع هنا لا يزيد شيئاً حتى يُطالَب به، بل هو يقوم فقط بحذف شيء ما، لاسيما إذا كان في الأول أو الوسط. ويجب أن نعرف أنه ليس كل حذف وضعاً، بل قد اشتهر بين العلماء التقطيع في الأحاديث، لاسيما في الكتب الحديثية الموسوعية كالصحاح الستة والكتب الأربعة، واشتهر بذلك جداً الحر العاملي (١١٠٤هـ) في موسوعته الحديثية: تفصيل وسائل الشيعة، ولهذا الأمر أسباب كثيرة ومبرّرات عديدة، وإن كانت وجهة نظر بعض العلماء أنّ ذلك خطأ، ولذا ذكر السيد البروجردي في موسوعة: جامع أحاديث الشيعة، كلَّ المتن، ولو لزم التكرار؛ لانحفاظ القرائن وعدم ضياعها بالتقطيع، بل التقطيع كان سبباً في الوقوع في أحاديث كثيرة مضمرة، كما يقال فيما حصل مع تقطيع كتاب مسائل علي بن جعفر. ومعه، فينبغي التمييز في هذا الأمر بين الوضع وغيره.

أسلوب الدسّ في الكتب والمصنفات

ما تقدّم كان الخارطة التي يتحرّك وفقها الوضع من قبل الواضع، لكن من الضروري أن نعرف أن الواضع قد لا يقوم برواية حديث أو يكتبه في كتابه، وإنما يقوم بدسّ حديثٍ في كتاب شخصٍ آخر معروف في الثقات، وهذا من أخطر مصاديق الدسّ على الثقات والمشاهير.

وطريقة ذلك مثلاً أن يحصل الواضع على كتاب شخص ثقةٍ جليل مثل محمد بن مسلم أو زرارة بن أعين أو جابر بن عبد الله الأنصاري، ثم يقوم بإعادة استنساخه مضيفاً بعض الأحاديث التي لم تكن موجودةً فيه أو منقصاً أو مغيّراً، أو ما شابه ذلك، ثم يقوم بنقل النسخة المحرّفة من الكتاب بوصفها كتاب محمد بن مسلم أو زرارة بن أعين، وقد يكثر عدد النسخ فتنتشر بين الأيدي، وتروج النسخة الباطلة.

من هنا، تشدّد العلماء في إثبات صحّة نسبة نسخ الكتب إلى أصحابها، فقالوا بأنه لابدّ من طرق تثبت لنا أنّ النسخة الموجودة بين أيدينا لهذا الكتاب أو ذاك أو هذا الأصل أو ذاك هي بعينها النسخة التي كانت عند المؤلف أو صورة مطابقة لها، وعلى هذا الأساس أنكروا العديد من الكتب التي بين أيدينا مع اعتقادهم أصل انتساب الكتب إلى أصحابها، مثل ما حصل مع كتاب سليم بن قيس الهلالي ـ بحسب رأي السيد الخوئي ـ حيث أثبت الكتاب له، لكن لم تحرز صحّة النسخة التي بين أيدينا اليوم، لوجود بعض الضعاف في السند عنده.

وهكذا الحال عند بعض العلماء المتأخرين والمعاصرين، حيث أثبتوا وجود تفسير لعلي بن إبراهيم القمي، لكنّهم شكّكوا في أن يكون هذا التفسير هو بعينه النسخة الموجودة له بين أيدينا اليوم؛ لعدم صحّة الطريق مضافاً لقرائن أخر.

وهذه الظاهرة ـ أي الدسّ في نسخ الكتب ـ خطيرة جداً، وقد نبّه أهل البيت عليهم السلام عليها، وذكروا أنّ بعض غلاة الشيعة قد فعلوا ذلك في كتب كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام، فقد ورد في خبر محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن ـ وهو خبر صحيح السند على المشهور ـ أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد، ما أشدّك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه

سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي... وقال ـ الإمام الرضا عليه السلام ـ لي (ليونس): «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام..»[1].

وثمة رواية أكثر دلالةً من بعض النواحي، بالسند نفسه للرواية المتقدمة عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة، ويسندها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبثوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»[2].

إنّ هذه الصورة التي تقدّمها مثل هذه الروايات تستدعي حالة طوارئ في الروايات العقائدية على الأقلّ، وهي تشير في تكملتها إلى مشروع نقد المتن، وأنّ العرض على الكتاب وعلى واضح السنّة الشريفة معيار هام، وليس فقط صحّة السند.

وامتداداً لظاهرة الدسّ على الثقات في كتبهم، تبدو أمامنا ظاهرة أخرى، وهي أنّ بعض الوضاعين قد يؤلّف كتاباً كاملاً ثم ينسبه إلى شخص كذباً وزوراً، وهذا

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩١.

ما يسمّى بالنسخ الموضوعة أو الأجزاء الموضوعة.

ومثال ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمة أبي بشر الكندي أحمد بن محمد بن عمرو بن مصعب، حيث قال: «وكان أبو بشر من أهل المعرفة والفهم، غير أنّه لم يكن ثقة، وله من النسخ الموضوعة شيء كثير، ورواياته منتشرة عند الخراسانيين»[(١)].

وقد ذكر العلامة الأميني العديد من الوضاعين كان هذا حالهم[(٢)]. وهذا ما يضاعف الحاجة للبحث في النسخ والمخطوطات.

ما تقدّم بأجمعه يكشف عن حجم خطورة ظاهرة الوضع، وهذا الذي ذكرناه سابقاً من الأمثلة، حتى لو لم يثبت عليه أيّ دليل تاريخي حاسم، إلا أنه معقول عقلاً وعرفاً، إمكاناً ووقوعاً، وتقتضيه طبيعة الأشياء، ويكفي هذا النوع من الإمكان والمعقولية للتحذّر من خطورة الوضع ومنافذه والتحسب له.

٥ـ ظاهرة الوضع، نشوؤها وتاريخها

لا يرتاب باحث في التراث الإسلامي، والديني عموماً، في وجود ظاهرة الوضع على لسان أهل الشرع وأئمة الدين، إلا أنه مع ذلك وقع بحث في نشوء هذه الظاهرة وتاريخها وأسبابها في التراث الإسلامي، وهو ما سنحاول أن نطلّ عليه في هذه المرحلة.

ولا نقاش في أنّ ظاهرة الوضع في الحديث عُرفت منذ القرن الهجري الأول، ثم شهدت ازدهاراً عظيماً في القرون: الثاني والثالث والرابع.

---

(١) تاريخ بغداد ٥: ٢٧٨؛ والسمعاني، الأنساب ٥: ٣١٢.

(٢) الغدير ٥: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

لكن وقع بعض الخلاف في وجود ظاهرة الكذب هذه في عصر النبيﷺ تارةً، وفي عصر الخلفاء الأربعة الأوائل تارةً أخرى، أو لا أقلّ قبل مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

نظرية تأخّر حدوث الوضع في الحديث، شواهد ومناقشات

يظهر من بعض الباحثين أنّ الحديث النبوي بقي «صافياً لا يعتريه الكذب، ولا يتناوله التحريف والتلفيق طوال اجتماع الأمّة على الخلفاء الأربعة الراشدين، قبل أن تنقسم إلى شيع وأحزاب، وقبل أن يندسّ في صفوفها أهل المصالح والأهواء..»[١].

من هنا يرى هؤلاء أن الخلاف الذي وقع في عصر خلافة الإمام عليعليه السلام كان سبباً لظهور انحيازات واصطفافات وتعصّبات دفعت الفرقاء المتناحرين لتوظيف الحديث النبويّ لأوّل مرةّ في مصالحهم وانتماءاتهم بتفسيره تفاسير مغلوطةً تارةً، واختلاقه من العدم تارةً أخرى.

ويسعى هذا الفريق من الباحثين لتحييد الصحابة وكبار التابعين وعلمائهم عن هذا الوضع، من هنا يستبعدون حصول الوضع في الحديث قبل أحداث الفتنة، بعد كلّ ما عرفناه عن مآثر الصحابة ومناقبيّتهم ودينهم وأخلاقهم[٢]. لهذا نرى أنهم يعتبرون عهد التابعين أيضاً عهداً لبداية الوضع الخفيف والبسيط، متمسّكين بورع التابعين ودينهم ونزاهتهم كذلك[٣].

---

(١) محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه: ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٧، وانظر في هذا الرأي أيضاً: صبحي الصالح، علوم الحديث: ٢٨٦.

ورغم أنّ التيار السائد في الوسط السنّي يميل إلى وجهة النظر هذه، إلا أنّ بعض الشخصيات لم تستبعد حصول الكذب على لسان النبي قبل ذلك، بل في العهد النبويّ نفسه، فالدكتور أحمد أمين يذهب إلى أنّ الوضع قد حدث في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ يعتقد بأنّ حديث: «من كذب عليّ متعمداً...» يغلب على الظنّ أنه صدر في سياق حادثة وقعت، وتمّ فيها التكذيب على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله[(١)].

ونتيجة بعض الأدلّة القادمة ذهب الدكتور صلاح الدين الإدلبي إلى إمكانية حدوث الوضع في العصر النبوي، لكن لا من جانب الصحابة بما يشكّك في صدقهم وعدالتهم، وإنما من جانب من كان معهم من المنافقين[(٢)].

ولنصرة هذه النظرية، لابدّ من التأسيس لنظرية عدالة الصحابة وأمثالها؛ لأنّ الإطاحة بعدالتهم أجمعين سوف يزعزع البنيان الذي تقوم عليه السياقات العامة لمقولةٍ من هذا النوع، هذا يعني أنّ الخلاف حول عدالة الصحابة سيترك أثراً هنا على ذهنية الباحث، وحيث إننا لا نعتقد بعدالة الصحابة أجمعين بالمعنى الحديثي للصحابة، إذاً فهذا يعني أنّ في وسط الصحابة من لم يكن عادلاً، بل تصدر عنه بعض المحرّمات أو الهفوات أو غير ذلك.

ولنتخطّ نظرية عدالة الصحابة، فقد يبدو المشهد مؤيّداً لفكرة تأخر ظهور الوضع عن العصر النبوي خاصّة، انطلاقاً من عنصرين:

الأول: احترام الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وآله وقوّة تأثير شخصيته والروح الدينية عليهم في فترة حياته، فنحن حتى لو لم نفترض عدالة شخصٍ ما، إلا أنّ هذا لا يعني بالضرورة صدور جميع المنكرات منه، بل يعني الإمكان العام في هذا

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١؛ ومحمود أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ٦٥.

(٢) الادلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: ٤١.

الموضوع، إذاً يمكن أن يكون بعضهم قد كذب، لكن المناخ الديني واحترام النبي يبعّد هذا الاحتمال.

الثاني: إنّ النبي بين أظهر المسلمين، وأيّ كذبٍ عليه سوف يفضح صاحبه، فحتى من الناحية الشخصية يظلّ الكذب عليهﷺ محفوفاً بالمخاطر، وهو سياق يبعّد من احتمال قيام شخص بالكذب على النبي في حياته[1].

ويهمّنا هنا التعليق على النظرية التي ذهب إليها كلّ من: صبحي الصالح ومحمد عجاج الخطيب ومصطفى السباعي وغيرهم، ممّن قال بعدم ظهور الوضع إلا بعد عام ٤٠هـ، والنظرية التي ذهب إليها الدكتور أكرم العمري وآخرون من أنّ الوضع بدأ في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان و... وكذا النظرية التي ذهب إليها الدكتور فلاته من أنّ الوضع بدأ في الثلث الأخير من القرن الهجري الأوّل.

وذلك وفقاً للنقاط التالية:

أولاً: من الواضح قيام هذه النظريات على تنزيه الصحابة والتابعين، لكن بصرف النظر عن إشكالية نظرية عدالة الصحابة بالمطلق، لا يبدو أنّ هناك شواهد علمية أو دينية على عدالة التابعين، فهناك أشخاص كُثر جدّاً أسلموا بعد وفاة الرسولﷺ ولم يروه أو يراهم، ودخلت شعوب وأمم في الإسلام في عهدي أبي بكر وعمر بن الخطاب، فكيف ندّعي عدالة هؤلاء جميعاً دون دليل؟![2]، وحتى استبعاد كذبهم لا نجد له مبرّراً واضحاً سوى الحالة العاطفية التي تجذبنا إلى

(١) انظر مقدمة مركز الغدير لكتاب الشيخ الأميني، الوضاعون وأحاديثهم: ١٢ ـ ١٣.

(٢) حديث: «خير القرون قرني»، ناقشناه في محلّه سنداً ودلالة.

مسلمي صدر الإسلام ومنجزاتهم، لكن هذا لا يعني عدم وجود كذب من بعضهم، ولو كان هو الواحد في الألف، إنّ الاستبعاد نفسه مستبعد هنا.

ثانياً: إنّ الاعتقاد بحصول الكذب على النبيﷺ في حياته أو بُعيد وفاته لا يعني ـ بالضرورة ـ هدماً لنظرية عدالة الصحابة بالمعنى الذي يطرحه أهل السنّة، فإنّ المسلمين السنّة يعتقدون بأنّ المنافقين كانوا موجودين في العصر النبوي، غاية الأمر أنهم يرون أنّ ظاهرة المنافقين كانت مكشوفة غير متخفّية أو مستترة بين الصحابة، ولهذا لم يجدوا ـ من وجهة نظرهم ـ أيّ مشكلة في الجمع بين نظرية عدالة الصحابة ومقولة وجود منافقين في المدينة وأطرافها، وعليه فإذا قلنا بوجود الكذب على النبيﷺ فلا يعني ذلك أو يساوق بالضرورة فسق بعض الصحابة؛ لإمكان كذب المنافق المعلن إسلامه.

ثالثاً: إنّ احترام الصحابة لرسول اللهﷺ لا يعني احترام المنافقين له، كما أنّ الاحترام يجب أن يبلغ حدّاً بحيث ينتفي احتمال الكذب عليهﷺ، وليس كلّ الصحابة في كمال الإيمان وقمّة الدين وعظيم الاحترام، حتى من رآه مرةً واحدة، وعاد إلى بلده في اليمن أو البحرين أو غيرهما، فكيف أحرزنا قوّة الاحترام في جميعهم بحيث لا يمكن نتيجة ذلك أن يكذبوا عليه لمرّة أو لمرّات ولو تابوا بعدها عوداً إلى ضمائرهم؟!

رابعاً: إنّ مسألة احتمال انكشاف أمر الكذاب في حياة النبي يمكن تصوّرها في حقّ شخص يعيش في المدينة وينسب إلى النبي كذباً، فإنّ هذا قد يفضح أمره؛ نظراً للقرب المكاني والجغرافي من النبي بحيث قد يسأل الناسُ النبيَّ عن ذلك، لكن ليس كلّ الصحابة أو المسلمين عصر النبي كانوا في المدينة، بل كان كثير منهم

خارجها، وبعضهم كان من أعراب البادية، وإمكانية الكذب المحدود ـ ما دام السامع والمتكلّم بعيدين عن المدينة واحتمال سفرهما إليها أو سفر السامع ليس قوياً ـ تظلّ إمكانيةً معقولة، فلماذا نحذف مثل هذه الاحتمالات؟!

إنّ مشكلة القول بالكذب في حياة النبي أنه قد يخدش في الصحابة من جهة، وقد يهدم الأسانيد التي بين أيدينا من جهة أخرى، مع أنّه ليس كلّ ما حصل من كذب زمن النبي معناه أنه وصلنا بروايةٍ أو أخرى اليوم، وليس القول بالكذب خدشاً في نظرية عدالة الصحابة، لاسيما إذا أخذنا بالمعنى الأصولي لمفهوم الصحبة، وهو الملازمة، فلا يشمل هذا العنوان الذي ثبتنا له العدالة حينئذٍ جميع من رأى النبي صلى الله عليه وآله، فليلاحظ جيداً.

هل وقع الكذب في العصر النبوي وبُعيده؟

لكنّ هذا كلّه، لا يثبت حصول الكذب في عصر النبي، وإنّما يخرجه من حدّ الاستحالة العقلية أو العاديّة إلى حدّ الإمكان الوقوعي الحقيقي، ومن حدّ الاستبعاد إلى حدّ المعقولية والقرب، فهل هناك دليل على حصول الكذب زمن النبي صلى الله عليه وآله أو عهد الصدر الإسلامي الأول؟!

قد تطرح هنا بعض الأدلّة:

الأول: الاستناد إلى حديث: «من كذب عليّ متعمداً...»، حيث قد يفهم منه أنّ حادثةً ما حصلت، كذب فيها على لسان النبي صلى الله عليه وآله، فجاء صدور هذا الكلام من النبي تعليقاً على هذه الحادثة، كما أسلفنا احتمال أحمد أمين لذلك.

لكن لا يعدو هذا الكلام في الحقيقة أن يكون مجرّد احتمال، حيث لا شاهد عليه، بل الشاهد العقلاني على عكسه، فهذا الحديث متواتر تواتراً كبيراً ـ كما قالوا ـ الأمر

الذي يعزز أنه صدر مرّات عديدة، لأنّ هذا الحجم من التواتر يحتاج إما إلى جمعٍ كبير ألقى النبي في وسطهم الكلمة، كما فعل في خطبته في حجة الوداع، أو إلى تكرّر الصدور منه مرّاتٍ ومرات، بحيث تسمعه جماعات متعدّدة، فيروي من كل جماعة طائفةٌ هذا الحديث، وينتشر.

إنّ حجم تواتر هذا الحديث ـ مع عدم الإشارة إلى صدوره في مثل حجة الوداع إلا في روايات ضعيفة المستند (وحجة الوداع تبرّر تأسيس مبادئ وليس بالضرورة ردّ موقف ما) ـ يعزز افتراض أنّ النبيّ كان يكرّره، تحذيراً من خطر يراه قادماً ولو بعد وفاته على الأقلّ، الأمر الذي يبعّد احتمال حاجة النبي إلى حادثة كذب قد وقعت، كي يقوم بالتعليق عليها، فهذا الاستدلال لا يقوم سوى على محض احتمال.

الثاني الروايات الخاصة، وهي:

١ ـ ما ورد عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، أنه قال: «...لست بمنكر فضل أبي بكر، ولكن يجب على صاحب هذا الخبر أن يأخذ مثال الخبر الذي قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر بعدي، فمن كذب عليّ متعمّداً...»(١).

فهذا الخبر صريح، ليس في حصول الكذب على النبي في حياته فحسب، بل في كثرة الكذب عليه أيضاً. لكنّه ضعيفٌ بالإرسال؛ حيث لا سند له.

٢ ـ ما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب أنه قال: «وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً، فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ثم كذب عليه من بعده...»(٢).

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٢٤٦.

(٢) الكافي ١: ٦٢؛ والخصال: ٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ وكتاب سليم بن قيس الهلالي: ١٨١؛ والنعماني،

فهذا نصّ واضح وصريح أيضاً في كثرة الكذب عليه حال حياته، لكنّ في سنده رجلاً ضعيفاً، وهو أبان بن أبي عياش الذي ضعّفه الفريقان. علماً أنّ الخبر ورد مرسلاً في نهج البلاغة[١]، دون أن يرد فيه تعبير «كثرت عليّ الكذابة»، وإنما جاء إخبار الإمام عليّ بالكذب على الرسول فقط.

٣ ـ خبر المقنع التميمي أنه قال: أتيت النبي بصدقة إبلنا فأمر بها فقبضت، فقلت: إنّ فيها ناقتين هدية لك، فأمر بعزل الهدية من الصدقة، فمكثت أياماً، وخاض الناس أن رسول اللهﷺ باعثٌ خالدَ بن الوليد إلى رفيق مصر، أو قال مضر (مصر) (شك أبو غسان) يصدقهم، فقلت: والله إنّ لنا، وما عند أهلنا من مال ولا صدقتهم ههنا، فأتيت النبيﷺ وهو على ناقة له، ومعه أسود قد حاذى رأسه برأس النبيﷺ، ما رأيت أحداً من الناس أطول منه، فلما دنوت كأنه أهوى إليّ، فكفّه النبيﷺ، فقلت: إنّ الناس خاضوا في كذا وكذا، فرفع النبيﷺ يديه حتى نظرت إلى بياض إبطيه، وقال: «اللهم إنّي لا أحلّ لهم أن يكذبوا عليّ»[٢].

إنّ هذه الرواية واضحة في حصول الكذب على لسان النبيﷺ، لكنّ سندها ضعيف بسيف بن هارون البرجمي، الذي وصف بأنه متروك[٣].

٤ ـ خبر بريدة أنه قال: جاء رجل إلى قوم في جانب المدينة، فقال: إنّ رسول

الغيبة: ٨١.

(١) نهج البلاغة ٢: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) مجمع الزوائد ١: ١٤٠ ـ ١٤١؛ والضحاك، الآحاد والمثاني ٥: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ والمعجم الكبير ٢٠: ٣٠٠؛ والطبقات الكبرى ٧: ٦٣؛ والتاريخ الكبير ٨: ٥٣ و..

(٣) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٤١.

اللهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قد أمرني أن أحكم برأيي فيكم في كذا وكذا ـ وكان قد خطب امرأةً منهم في الجاهلية فأبوا أن يزوّجوه ـ ثم ذهب حتى نزل على أهل المرأة، فبعث القوم إلى النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ يسألونه (يعلمون ما عنده)، فقال: «كذب عدوّ الله»، ثم أرسل رجلاً، فقال: «إن أنت وجدته حياً فاضرب عنقه (وما أراك تجده)، وإن وجدته ميتاً فأحرقه (فحرّقه) (فانطلق الرجل)، فوجده قد لدغ فمات، فعند ذلك قال النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «من كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار»[(١)].

وهذا الحديث دالّ بوضوح على وقوع الكذب عليهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ؛ بل هو يؤكّد الاحتمال الذي طرحه أحمد أمين في مناسبة صدور حديث: «من كذب عليّ..»، لكنّه مشكل من حيث السند، فإنّ فيه صالح بن حيان، وهو مجهول عند الشيعة، ومضعّف عند أهل السنّة[(٢)]، بل متنه منكر من حيث الأمر بإحراقه لو وجده ميتاً.

وبناءً عليه، فإنّ الأدلة الروائية الخاصّة التي تثبت الكذب على لسان النبي في حياته ليست صحيحة؛ فإنّ فيها ضعافاً أو هي مبتلاة بإرسال شديد، فمع قلّة عددها لا يصحّ الاستناد إليها لتحصيل الوثوق بالكذب في زمنهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ.

الثالث: الشواهد التاريخية المتفرّقة، حيث تؤكّد وقوع الكذب على لسان النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ أيام حياته وقبل وفاة عثمان، فمن جملة ذلك شخصية الراوية أبي هريرة الدوسي الذي عاش مع النبي مدّة بسيطة، لكنه روى الكثير من الروايات، حتى زجره عمر بن الخطاب وطعنت فيه عائشة زوج النبي[(٣)].

---

(١) الطحاوي، مشكل الآثار ١: ١٦٤ ـ ١٦٥؛ والعسكري، تصحيفات المحدثين ٢: ٤٦٤؛ وابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: ٥٢٦؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ٥٥.

(٢) انظر: تهذيب الكمال ١٣: ٣٣ ـ ٣٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٠: ٦٥.

(٣) انظر: ناصر رفيعي المحمدي، دروس في وضع الحديث: ٢٩، ترجمة: قاسم البيضاني.

هذا الدليل جيّد عندما يثبت الإنسان مفرداته بدقة، لكن تظلّ فيه مسألة مهمة، وهي أننا نتحدّث عن الكذب في العصر النبوي أو قبل الفتنة، ولا نتحدّث في الكذابين الذين عاشوا حظاً من حياتهم في هذا العصر؛ لأنّ هذا لا يثبت وقوع الكذب في هذا العصر، فلعلّ الحالة الصادقة ظلّت مستقرّة؛ لعدم وجود دوافع لخرقها، إلا عقب أحداث الفتنة التي سقط فيها كثيرون وسلم منها كثيرون، فهذا الدليل يحتاج إلى مزيد تعميق لكي يعطي نتائجه، وكذلك إلى مزيد تثبت في مفرداته.

الرابع: برهان طبيعة الأشياء، وهو ما نعتقده الدليل الأفضل، وأنّ سائر الأدلّة المتقدمة تصلح بوصفها مؤيّدات له، فعندما يأتي شخص يدور حوله لغطٌ كبير جداً، ويهزّ مجتمعاً بحجم المجتمع العربي من أقصاه إلى أقصاه، ويظهر له خصوم كثيرون بعيدون عنه، بل وقريبون منه جغرافياً، ويعرف ظاهرة المنافقين وضعيفي الإيمان المحيطة به.. ويهدّد وجودُه مصالحَ كثيرين من الكافرين وأهل الكتاب والمنافقين النفعيين الوصوليين.. إنّ منطق الأشياء يقول بأنّ بعض الأشخاص من الطبيعي أن يكذبوا على لسانه أو ينقلوا حدثاً حصل معه بطريقة كاذبة، حسداً أو بغضاً أو ضغينة أو مكيدةً أو جهلاً، هذا هو المنطق الطبيعي الذي لا يخدش بالضرورة بعدالة الصحابة، لاسيما بالمعنى الأصولي للصحبة الذي هو المعنى الصحيح، كما حقّقناه في محلّه.

أما الحديث عن شخص كان هذا وضعه وهؤلاء خصومه دون أن يكون بين الناس ـ لاسيما المنافقين ـ من يخطّط له ويكيد ويكذب عليه ويشوّه بطريقة أو بأخرى صورته... إنّ هذا الحديث ينافي قواعد الأشياء في الاجتماع البشري والصيرورة التاريخية للأمور، فلسنا بحاجة إلى براهين تاريخية جزئية، لاسيما عندما

ندخل في الحسبان الملايين التي دخلت في الإسلام قبل أحداث الفتنة، واحتمال كذب البعض على الصحابة في نقلهم عن النبي في هذه الفترة، فإنّ هذا هو الآخر كذبٌ على النبي ولو بتوسّط الكذب على من يدّعى أنه ينقل عنه.

هذا هو المنطق العقلاني للأمور، أما غيره فهو خلاف السيرورة البشرية في الاجتماع والتاريخ، وهو الذي يحتاج إلى دليل، ونظرية عدالة الصحابة حتى لو تمّت لا تخرق ما قلناه كما صار واضحاً، كما أننا لسنا بصدد التعرّض لما وصلنا من مرويات، وإنما بصدد الحديث عن ظاهرة تاريخية وقعت في موقعها الزمني فلا يصحّ خلط الأوراق، أو استخدام منهج تهويلي خطابي في هذا المجال.

فالصحيح فيما يبدو لنا أنّ الكذب كان موجوداً منذ الزمن النبوي، نعم عرف واشتدّ في عصر الفتنة وبدأ رواجه الأول في العصر الأموي.

٦ـ ظاهرة الوضع: أسبابها ومبررات ظهورها التاريخي

ثمة أسباب عديدة لعبت دوراً في ظهور الوضع وتناميه بشكل واسع في العصرين: الأموي والعباسي، وسوف نشير إلى هذه الأسباب التي تطلّ بنا ـ إن شاء الله ـ على طبيعة مشهد حركة الوضع في هذين العصرين بالخصوص.

ونظراً لتعدّد الأسباب يمكن أخذ محاور أساسية لها، وذلك على الشكل التالي[1]:

---

(١) تعرّض كلّ المشتغلين بالحديث وأصوله وعلومه إلى أسباب الوضع، واعتمدوا كثيراً على سرد الأمثلة، وممّن أطال ويمكن مراجعة ما كتب، هو العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي في كتابه أصول الحديث: ١٧٤ ـ ٢٠٥، نشر مركز الغدير، والدكتور ناصر رفيعي محمدي في كتابه: دروس في وضع الحديث: ٤١ ـ ١٢٣. نشر دار المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، إيران.

أ ـ الأسباب السياسية لظاهرة الوضع

يعدّ الملف السياسي أحد أهم الملفات التي تدور في فلكها ظاهرة الوضع، فانقسام المسلمين إلى شيع وأحزاب عقب وفاة الرسول، وتجلّي ذلك بشكل ظاهر وعلني وواضح في أحداث الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة الثالث، وما بعد ذلك من حروب في عصر الإمام علي بن أبي طالب، ثم ظهور السلطات الكبرى في العصر الإسلامي.. ذلك كلّه لعب دوراً هاماً في استغلال الحديث للانتصار السياسي[1].

ويمكن شرح هذا السبب من خلال ثنائي: السلطة والمعارضة:

١ ـ فالسلطة وأنصارها بما يملكون من إمكانات بشرية ومادية في العادة، سعوا لوضع الأحاديث التي تكرّس قوّة السلطة وتضعضع وضع المعارضين لها، وفي هذا السياق نجد الأحاديث الموضوعة التي تنتصر لخلافة بني أمية وبني العباس، أو تحرّم الخروج على الخليفة فاعلاً ما فعل، ونجد سعياً حثيثاً لتشويه صورة المعارضة باختلاق أحاديث نبوية في مواجهتهم، فالحاجة التي كانت عند السلطة لوضع الحديث تتمثل:

أ ـ تارةً في الضرورة القاهرة للنص ديني كي يضفي شرعيةً على هذه السلطة أو تلك لتحكم باسم الله على الأرض، ومنطق الأشياء الطبيعي يقول ذلك أيضاً مع حكومات ثيوقراطية تأخذ شرعيتها في الثقافة العامة من النص الديني بوصفه المصدر الأساس.

ب ـ وأخرى في حاجتها لنصوص تكسر الخصوم، ليكون ذلك مساعداً على

---

(١) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢١٢ ـ ٢١٣.

استقرار السلطة لها، إنّ تشويه صورة الخصوم بوصفهم تيارات أو أشخاصاً يظلّ أمراً متوقعاً جداً في سياق ممارسة طبيعية للسلطة غير النزيهة، وهذا ما حصل في بعض الروايات الهادفة لتشويه صورة العلويين والمعتزلة والخوارج وغيرهم.

ج ـ وثالثة في التأسيس لمنطق التعطيل في مواجهة الفساد السياسي والإداري في ممالك الدولة؛ وهذا ما ظهر عبر اختراع روايات الجبر التي تعطّل قدرة النهوض في الأمّة، وكذا بعض روايات التوكّل على الله، وروايات الطاعة المطلقة للحاكم وتحريم الخروج عليه مهما كان الأمر إلا في حالات يندر تحقّقها جداً، وفي روايات صلاحيات الحاكم التي تفقد الشعب حقه، وهذا النوع من النصوص يلغي ثقافة الرفض في الأمة تماماً.

٢ ـ والمعارضة بأطيافها تقوم ـ على المقلب الآخر ـ بجهود ضافية لتكريس قوّتها وتعظيمها، وهي من جهة تسعى لوضع الأحاديث التي تحطّم كلّ الجهود التي قامت بها السلطة وتفسّرها تفسيراً سلبياً على الدوام، كما تشوّه صورة رموز السلطة دائماً ومن يتقرّب منها، كما أنها تغالي في وضع الحديث لمصلحة رموزها؛ لتؤمّن في النص الديني هدماً للوضع القائم وبناءً بديلاً متوفراً عندها. بل نجد عند المعارضة روايات تسعى لرفض أيّ منطق تفاوضي في الداخل الإسلامي، وأنه لابد دائماً من السيف والدم، الأمر المعاكس تماماً لثقافة السلطة.

ملاحظات حول مساهمة بعض الباحثين في قراءته للأسباب السياسية

إنّ السلطة والمعارضة معاً متورّطتان ـ في الجملة ـ في وضع الأحاديث التي تنتصر لهما وتقع ضدّ الطرف الآخر، لهذا نلاحظ على بعض الذين كتبوا في الأسباب السياسية للوضع ملاحظتين:

الأولى: إنهم نظروا إلى أحد الطرفين دون الآخر، فوجدنا من حمّل السلطة المسؤولية، غاضّاً الطرف عن مسؤولية المعارضة أو مبسّطاً من تأثيرها في هذا المجال، فيما وجدنا على الطرف الآخر من حمّل المعارضة فقط، والشيعة بالخصوص، أسبابَ الوضع وحالاته. وكلا هذين الأمرين غير صحيح؛ لأنّ المنطق الطبيعي للأشياء يضع الفريقين في عرض واحد، قد يزيد هذا قليلاً وقد ينقص، مع الأخذ بعين الاعتبار مجموع القرون الأربعة الهجرية الأولى.

الثانية: إنّ بعض من أقرّ بوضع السلطة اعتبر أنّ مبدأ الوضع كان المعارضة، والشيعة بالخصوص، وهذا أمرٌ لا دليل عليه حتى نقول: إن وضع السلطة جاء بوصفه ردّ فعل على وضع المعارضة، فلا يصحّ كلام ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) في أنّ أصل الوضع هم الشيعة وأنّ البكرية كانت وضعت كردّ فعل[١]؛ لعدم وجود أيّ معطى تاريخي في هذا الإطار، ولا في الإطار المعاكس، بل لعلّ الطرف الآخر يقول: إنّ معارضي الإمام علي أثناء حكومته هم من وضع أحاديث الفضائل للشيخين تعريضاً بعليّ فجاء ردّ الفعل الشيعي.. إنّ هذا الكلام كلّه لا توجد عليه أدلّة تاريخية حاسمة.

ب. الأسباب الفكرية والانتمائية لظاهرة الوضع

وإلى جانب الأسباب السياسية، كانت الأسباب الفكرية والانتمائية تساعد بقوّة على وضع الحديث، ويمكن بيان ذلك من خلال أنّ أهل كل فرقةٍ كانوا يضعون الأحاديث لنصرة فرقتهم، فالقدرية والمرجئة والبكرية والشيعة وأهل الرأي

---

(١) شرح نهج البلاغة ١١: ٤٨ ـ ٤٩.

وغيرهم كانوا يتحمّسون للانتصار لمذاهبهم، فكان بعضهم هنا وهناك يضع الحديث بدافع تقوية مذهبه[١]، فقد نقل الرازي بسنده إلى محرز أبي رجاء ـ وكان يرى رأي القدر فتاب منه ـ أنّه قال: «لا ترووا عن أحد من أهل القدر شيئاً، فوالله كنا نضع الأحاديث ندخل بها الناس في القدر نحتسب بها..»[٢].

إن جملة: «نحتسب بها» تظلّ الأخطر في مسلسل الوضع المذهبي للأحاديث؛ لأنها لا تنافي ظاهر العدالة وحسن الحال في الراوي؛ حيث إنّ المفروض أنه إنما وضع الحديث بمنطلق ديني انتصاراً لما رآه الحقيقة، فعندما يطبّق الرواة المتديّنون الأحكام الثانوية هنا يظهر الخطر الأكبر؛ لأنهم يتصوّرون أن الكذب سوف يكون داعماً للحقّ، وهذا ما يؤدي إلى التباس الأمور التباساً كبيراً.

ولم يقتصر وضع الحديث للانتصار للانتماء العقائدي، بل تعدّاه للانتصار للانتماء الفقهي، فقد وضعت أحاديث في مدح أئمة المذاهب الفقهية، مثل الشافعي وأبي حنيفة.. ووضعت أحاديث في ذمّهم، حتى أنّ الرسولﷺ كان يسمّيهم بأسمائهم!!

ومن أخطر حركات الوضع الانتمائي، كانت حركة الغلوّ التي ظهرت بين الشيعة، والتي كانت تذهب مذاهب متعدّدة في غلوّها من الاعتقاد بألوهية بعض الأئمة، أو نبوّتهم، أو بالحلول، أو بالتفويض المطلق، أو تحرير الدين من الفقه بإسقاط الأحكام الشرعية أو غير ذلك، والمصادر الشيعية زاخرة بنصوص أهل البيت التي انتقدت هؤلاء المغالين الذين أفرطوا فيما أسمَوه حبّاً لأهل البيت، وقد لعنوهم وطردوهم ونبذوهم مثل المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب، وقد ورد أمر

(١) انظر: فجر الإسلام: ٢١٤.

(٢) الجرح والتعديل ٢: ٣٢ ـ ٣٣؛ ولسان الميزان ١: ١١.

بعض الأئمة بقتل بعضهم مثل: علي بن حسكة، وفارس بن حاتم القزويني... وقد سعى هؤلاء لإدخال مرويّاتهم ـ كما رأينا سابقاً ـ في كتب أصحاب الأئمة انتصاراً لمذاهبهم الغالية.

ويبدو من مثل الغضائري والنجاشي والمفيد والمرتضى أنهم كانوا يواجهون بقوّة حركة الغلو، حتى إنك لا تكاد تعثر عند النجاشي على شخص ذكر عنه أنه مغالٍ ثم وثقه، وكأن الغلوّ علامة الكذب وقد اشتهروا بها.

وثمّة رواية تشير إلى ظاهرة خطيرة جداً نراها محتملة في نفسها؛ وهي خبر إبراهيم بن أبي محمود، عن الإمام الرضا، ومما جاء فيه: «... يا ابن أبي محمود، إنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها الغلو. وثانيها التقصير في أمرنا. وثالثها التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع الناس الغلوّ فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا...»[1].

إنّ هذا النص معناه أن روايات الغلوّ والتقصير والتنقيص قد وُضع قسمٌ منها من طرف المخالفين لأهل البيت، وليس فقط المغالين من المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب، وهذا ما يرشد إلى أنّ النصوص التي من هذا النوع ـ وقد تكون موجودةً عند غير الشيعة ـ ربما تكون نتاج وضع استهدف إسقاط مدرسة أهل البيت.

ونتيجة الكلام أنّ الخلافات المذهبية والفرقية والفقهية لعبت دوراً في حركة الوضع بين المسلمين.

ج. الأسباب العدائية لظاهرة الوضع

نقصد بالأسباب العدائية تلك المحاولات التي قام بها الملاحدة والزنادقة وأهل

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٧٢.

الكتاب وأمثالهم للدسّ في الحديث النبوي بما يخدم أغراضهم في إيصال أفكارهم إلى المسلمين وإنفاذها بينهم، لقد كان الهدف من ذلك ـ فيما يبدو ـ تضليل المسلمين وتسريب معتقدات خاطئة إليهم، وتشويه صورة الإسلام بينهم وأمثال ذلك[1].

لقد عرفت القرون الهجرية الأولى حركة نشاط مميّز لتيارات دهرية وإلحادية، كما كان لبعض اليهود والنصارى حضور حتى في مراكز الدولة الكبرى، وهنا مكمن الخطر؛ إذ أدى ذلك إلى تسريب ما جاء في كتب أهل الكتاب إلى الحديث النبوي وتسرّبت مع ذلك الكثير من الأفكار اليهودية والمسيحية إلى وعي المسلمين، لنأخذ مثالاً: ما رواه الحاكم النيسابوري من الرواية عن حميد، عن أنس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «أنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي، إلا أن يشاء الله». إنّ إضافة التعليق على المشيئة الإلهية يراد منه ـ كما يراه بعضهم[2] ـ إفساح المجال للدعوة للنبوة التي كانت تظهر هنا وهناك، فهذه الإضافة ـ إذا صحّ هذا التحليل ـ في غاية الذكاء.

د. الأسباب الدينية والأهداف النبيلة لظاهرة الوضع

يقصد بهذا النوع من الأسباب تلك الدوافع الدينية والإيمانية الصادقة التي تعتقد بأنّ وضع الحديث أحياناً لغايات نبيلة يحقّق خدمةً للدين، وهذا النوع من الوضع والوضّاعين هو من أخطر أنواع الوضع، كما ذكر علماء الحديث والدراية[3].

---

(١) انظر: مقباس الهداية ١: ٤١٢ ـ ٤١٤؛ وعلي مطر، إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن: ٣٥؛ والمنهل الروي: ٥٤.

(٢) المدخل إلى أصول الحديث: ١٦٠.

(٣) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٩٩؛ وفجر الإسلام: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ وتدريب الراوي

يعتقد هؤلاء أنّ وضع الأحاديث في القضايا الأخلاقية والروحية يرقّق قلوب العامّة، كما نسب إلى أحدهم، وكان من عظماء الزهد والأخلاق[١].

والمتوقع منهم أن يفعلوا ذلك ـ بصرف النظر عن بعض الشواهد التاريخية عن شخصٍ هنا وآخر هناك ـ هم أهل الزهد والإيمان الذين يملكون نزعات روحية عميقة، فإنّ هؤلاء قد يضعون الكثير من الروايات الأخلاقية والروحية، ومن روايات الآداب وفضائل الأعمال، ومن روايات القصص الوعظية ذات العبر، دفعاً للناس لليقظة والخروج من الارتهان لحطام الدنيا وزخرفها، وقد نجد في مرويّات هؤلاء تسفيهاً للفقهاء ومسلكهم؛ نظراً للخلاف التاريخي بين الطرفين، كما نلحظ في رواياتهم ظهوراً واضحاً لنزعة التأويل والأسطرة، ومن هذا القبيل رغبتهم في نقل الأفعال الخارقة والكرامات، كما يشير إلى ذلك الشهيد الثاني[٢].

وفي إطار ثقافة الترغيب، تأتي روايات الثواب والعقاب والمبالغة فيها، حتى أنّ لقمة بطّيخ واحدة قد تزيل سبعين ألف سيئة، وفعلٌ صغير قد يعطيك حسنات جميع الأنبياء. وقد اشتهرت في هذا المجال روايات فضائل السور القرآنية، ومن طبع هذا النوع من التفكير أنه يميل للعزلة وتعظيم الأعمال البسيطة كالمستحبات اليومية، ويزهّد في العمل الاجتماعي والسياسي، فلعلّهم وضعوا مرويات في ترك الجهاد أو العمل السياسي واجتناب السلاطين وعدم الخلطة وعدم التنعّم بالدنيا

١: ٢٣٨؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٩ ـ ٤١٢؛ والكركي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤١٥؛ والشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ٢٠٦؛ والمنهل الروي ٥٤.

(١) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥: ٢٨٤؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ٤٠؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٤١.

(٢) الرعاية لحال البداية: ٢٠٦.

وترك طيب العيش واللجوء إلى الحياة الفردية.

خطورة هذه الظاهرة أننا لا نملك كشفاً دقيقاً برجالاتها؛ لأنّ المفروض صلاحهم وتديّنهم بحسب الظاهر، فما ذكره بعض العلماء من أنّ جهابذة أهل الحديث كشفوا هؤلاء جميعاً[١]، مجرّد ادّعاء لا يمكن بهذا اليسر إثباته، فكيف نعرف أنه لم يخف عليهم بعض الصالحين الواضعين الذين قد يكونون وضعوا بضع مئات أو آلاف من الأحاديث المبثوثة في كتب الروايات عند فرق المسلمين؟ شخصٌ واحد له بضعة مئات من الروايات كفيل بتحقيق ذلك، فالأولى الترفّع عن مثل هذه الادّعاءات، وستكون لنا وقفة لاحقاً مع هذا الموضوع إن شاء الله تعالى.

وثمة نصّ خطير يُنقل عن يحيى بن سعيد القطان، أحد أئمة الحديث والجرح والتعديل، حيث يقول: لم نرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث، أو لم نر أهل الخير..[٢]. إنه نصّ يستحق الوقوف عنده ملياً؛ للتنبّه من دسّ زاهد هنا أو هناك لحديثٍ ما قد نقع فريسة له.

هـ. الأسباب الدنيوية لوضع الحديث

تتعدّد الأسباب الدنيوية لوضع الحديث، وقد تظهر في شخص تتضح معالم رغبته في منفعة دنيوية، وقد تظهر في آخر لا تبدو الأمور واضحة فيه.

ومن أبرز مظاهر هذا النوع من الأسباب دوافع التقرّب من السلاطين والملوك والأمراء والولاة، للحصول على منصبٍ هنا أو آخر هنا: أو لتحصيل بعض المال والأراضي والضياع، أو لإرضاء الحكّام لكفّ أذاهم[٣].

(١) انظر: الرعاية: ٢٠٨؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٢) انظر: صحيح مسلم ١: ١٤ ـ ١٥؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٨.

(٣) انظر: تدريب الراوي ١: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧؛ وفجر الإسلام: ٢١٤.

ومن ذلك التقرّب إلى العوام، بجلب انتباههم لتحصيل مكانةٍ عندهم أو مال، وهذا ما عرف عن ظاهرة القصاصين الذين امتلكوا سلطة جماهيرية (سلطة العوام) حتى كان العلماء والفقهاء يخشونهم ويخشون ألسنتهم، وقصّة الإمام محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) واضحةٌ معروفة.

وقد امتازت قصصهم بالخرافات والمعاجز والكرامات والتهويل والتعظيم وخوارق العادات وعظائم الأشياء حتى زرعوا صورةً غير واقعية عن أحداث التاريخ والماضي والآخرة والجنة والنار وعصر الظهور وما قبله وما بعده وأشراط الساعة، مما يعرف بالملاحم والفتن في آخر الزمان.

ومن ذلك أيضاً الوضاعون الذين يضعون لمصالح فئوية لا تنطلق من بُعد ديني أو مذهبي، فيضعون الروايات في فضل الأقوام التي ينتمون إليها، فإذا كان فارسياً وضع ما ينفعه وإذا كان عربياً فعل ذلك، وصارت لغة الجنة بلغته ولغة النار بلغة خصومه، وهكذا بدأ الانحياز للعرف واللغة واللون والقبلية والعشيرة والقومية والمنطقة، فصارت بعض المدن أفضل المدن، وبعض الأنهار خير الأنهار، وثمار هذه المنطقة خيرٌ من غيرها[1].

ومن هؤلاء وضّاعون صغار، قد يضعون حديثاً أو اثنين لنفع نفسه، كما لو كان يعمل في عملٍ ما فيضع الحديث لصالحه، ومن ذلك وضع الحديث أثناء مناظرةٍ ما؛ لتحقيق الغلبة على الخصم وتبكيته.

هذه هي أهم الأسباب المعروفة المشهورة للوضع، والتي حشد لها بعض العلماء بعضَ الوقائع هنا وهناك، إلا أننا لا نرى حاجةً لحشد شواهد على وقوع هذه

---

(١) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ وهذا النوع من دوافع الوضع يصلح وضعه هنا وفي الدوافع الانتمائية أيضاً كما تقدّم.

الأمور؛ لأنّ المنطق الطبيعي للأشياء يتعقّل وجودها ويراها محتملة جداً في مدة زمنية تقارب وتزيد على أربعة قرون كاملة.

وليس المهم معرفة هذه الأسباب بقدر ما يهمّ استحضارها في عملية نقد الحديث لتحصيل الوثوق بالصدور بطريقة علمية رصينة.

٧. مواجهة ظاهرة الوضع، دراسة تاريخية وتحليلية

لم يقف العلماء المسلمون مكتوفي الأيدي إزاء ظاهرة الوضع، بل هبّوا لمواجهتها، وقد استخدموا وسائل متعدّدة في هذا المجال، وتركوا آثاراً قيمة تستحق الوقوف عندها، دون أن تزول الحاجة إلى مزيد من الجهود في هذا المضمار.

ويمكن مطالعة هذه الجهود ضمن العناوين التالية:

٧.١. أصول مواجهة الوضع في الحديث في التراث الإسلامي

اعتمد العلماء المسلمون أصولاً في مواجهة الوضع في الحديث أبرزها:

الأول: تشييد علوم النقد السندي

فقد سعى بعض العلماء المسلمين منذ القرن الهجري الثاني لإحياء ثقافة التثبت في الأسانيد وتقويمها والاحتياط فيها، وذلك عبر الطرق التالية:

١ـ **تشييد علم الرجال والجرح والتعديل**، حيث ألّفت عشرات الكتب والموسوعات في القرون الهجرية الستّة الأولى، تبحث في أحوال الرواة وأوضاعهم ومصنفاتهم، وعمّن رووا، وعمّن روى عنهم؛ لتصبح الأسماء منكشفةً أمام الباحثين في الحديث يعلم حال ولو شطر معتدّ به منها. وقد بذل نقاد الجرح

والتعديل جهوداً مضنية في تتبع أحوال الرواة على أكثر من صعيد وتركوا لنا نتاجاً تراثياً هائلاً يستحقّ كل الشكر والتقدير.

٢ـ كشف الكذبة والوضاعين، وذلك إما بكتب مستقلّة صنّفت في الضعفاء الذين يستوعبون الوضاعين تلقائياً، كما فعل العقيلي في كتاب الضعفاء، وابن الغضائري في كتاب الضعفاء، والبخاري في الضعفاء الصغير، والنسائي في كتاب الضعفاء والمتروكين، وابن داوود الحلي في القسم الثاني من كتاب الرجال، وابن حبان في كتاب المجروحين، وأبو نعيم الإصفهاني في كتاب الضعفاء، وابن حجر في كتاب طبقات المدلّسين، وغيرهم من العلماء الذين تفرّغوا للبحث في أحوال الضعاف ـ ومنهم الكذابون والوضاعون ـ مجوّزين فضحهم أمام المسلمين، تقديماً للمصالح الإسلامية الكبرى على حماية الحقوق الشخصية لهؤلاء.

وقبل عصر المصنفات الكبيرة هذه، كان أئمة أهل البيت ووجوه علماء أهل السنّة مثل عامر الشعبي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي.. يبثون مواقف كثيرة جداً في كشف بعض الوضاعين والكذابين، ويحذّرون منهم بأسمائهم وأحوالهم، وقد أشرنا إلى بعض ذلك سابقاً.

٣ ـ تأسيس علوم الحديث وما يرتبط بها، لمعرفة أنواع الأسانيد من الاتصال والانقطاع والإرسال والرفع والوقف والتدليس والعنعنة والإدراج والقلب وغير ذلك الكثير، وظلّ هذا العلم عظيماً نافعاً، يكشف أحوال الأسانيد بعد التئام رواة السند فيها، كما كان علم الرجال ينظر في أحوال رجال السند، لكن كلاً على حدة غير ملحوظين في هيئتهم الاتصالية التي جمعهم السند فيها.

وهكذا، ومن خلال هذه الخطوات الثلاث، تم اعتماد التثبت في الأسانيد والتزامها وعدم التساهل في أمرها تحسّباً لتزييف كذاب هنا أو اختلاق وضّاع

هناك.

الثاني: تشييد علوم النقد المتني

فقد قام العلماء في علم الدراية وخارجه بوضع قواعد لنقد متن الحدث تسهّل اكتشاف الحديث الموضوع أو تجعل الناظر قريباً من ذلك، مثل قوانين العرض على الكتاب، أو العرض على روايات الثقات ومدى تشابه الحديث معها، وغير ذلك مما بحثوه في علم نقد المتن، وسوف يأتي بعض ذلك في الأبحاث القادمة، بعون الله تعالى.

الثالث: التصنيف في علم الموضوعات

صنّف العلماء المسلمون العديد من الكتب في موضوعات الحديث، ومنها:

١ ـ تذكرة الموضوعات، لمحمد بن ظاهر المقدسي (٥٠٧هـ).

٢ ـ كتاب الأباطيل، للحافظ الحسن بن إبراهيم الهمداني الجوزقي (٥٤٣هـ).

٣ ـ الموضوعات، لابن الجوزي (٥٩٧هـ).

٤ ـ الدر الملتقط في تبيين الغلط، للصاغاني (٦٥٠هـ).

٥ ـ الموضوعات، لابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ).

٦ ـ المنار المنيف، لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ).

٧ـ اللئالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ).

٨ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق (٩٦٣هـ).

٩ ـ تذكرة الموضوعات، لجمال الدين الفتني (٩٨٦هـ).

١٠ـ الموضوعات الكبير، للملا علي قاري (١٠١٤هـ).

١١ـ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، للملا علي قاري (١٠١٤هـ).

١٢ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ)، وله ـ كما ذكر الطهراني في الذريعة ـ كتاب التعقيبات على الموضوعات، والنكت البديعات على الموضوعات، كما نسب في الذريعة كتاباً باسم المجرّدات عن الموضوعات، للشيخ سراج الدين حسن المعروف بالشيخ فدا حسين، لكنّ عنوان الكتاب يظهر منه التنزيه عن الموضوع لا العكس[1].

١٣ ـ الموضوعات في الآثار والأخبار، لهاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ).

١٤ ـ الأخبار الدخيلة، لمحمد تقي التستري (١٤٠٥هـ).

١٥ ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ).

هذه الكتب وغيرها حاولت كشف الأحاديث الموضوعة في التراث الإسلامي، وساهمت ـ ولو أخفقت هنا وهناك ـ في تنشيط ثقافة نقد الحديث الموضوع.

٢.٧. الشيعة في سياق حركة مواجهة الوضع

من الواضح أنّ الشيعة الإمامية يتقدّمهم أئمة أهل البيت عليهم السلام قد سعوا لمواجهة الحديث الموضوع وحركة الوضع في الحديث، تارةً من خلال التحذير من الكذابين، وطوراً من خلال تأليف بعض الكتب المخصّصة لحال المتّهمين والضعفاء والكذابين، مثل ضعفاء ابن الغضائري، وقسم المتروكين من بعض الكتب الأخرى، وثالثة عبر الاهتمام في بعض الحقب والعصور بعلم الرجال

(١) انظر: الذريعة ٢: ١١، و٢٠: ٨، و٢٤: ٣٠٣، و٢٦: ٢١٢.

والجرح والتعديل، إلى غير ذلك من طرق نقد المتن والسند التي استخدمها العلماء عبر التاريخ.

لكن الملاحظ هنا أنّ الإمامية لم يتركوا كتاباً في الأحاديث الموضوعة، ولعلّ أول كتاب ـ كما يرى بعض الباحثين المعاصرين[١] ـ هو كتاب «الأخبار الدخيلة» الذي أنهى مؤلّفه الشيخ محمد تقي التستري المجلّد الأول منه عام ١٣٦٩هـ، فيما أنهى المجلّد الرابع والأخير منه عام ١٤٠١هـ.

يطرح هذا الأمر تساؤلاً: لماذا لم تشتغل الإمامية على التصنيف في الموضوعات كما اشتغل سائر المسلمين؟ هذا ما قد يثير تساؤلاً آخر: لماذا تُهمَل دراسات علم الحديث والدراية عند الشيعة، حتى أنّ أقدم مصنّف في ذلك يعود إلى القرن العاشر الهجري مع الشهيد الثاني وربما قبله بقليل؟[٢]، حتى أنّ الإخباريين حاربوا بشدّة هذا العلم واعتبروه سنّياً، وقلّما وجدنا تهمة الوضع والكذب في حقّ شخص في مصادر الرجال الإمامية، نعم، الضعف موجود، لكنّ الوضع والكذب قليل، كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد الهادي الفضلي أيضاً[٣].

هل هناك إشكالية ما في هذا الموضوع تستدعي اليوم نهضة حديثية شيعية تستعيض ما فات أم أنّ الوضع بشكله هذا صحّي لا إشكال فيه؟

ثمّة وجهات نظر في هذا الموضوع، وهي:

الأولى: ما يراه الدكتور عبد الهادي الفضلي، حيث يذهب إلى أنّ العامل السياسي

(١) رضا أستادي، سخنى درباره الأخبار الدخيلة، مجلّة: آيينه بزوهش (الفارسية)، العدد ٣٣: ١٦.

(٢) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٣) انظر: الفضلي، أصول الحديث: ٢١٠ ـ ٢١٣.

الناتج عن دعم السلطة الأموية وغيرها للوضّاعين لم يكن موجوداً في الوسط الشيعي الإمامي، لهذا قلّ الحديث الموضوع عندهم جداً، الأمر الذي استتبع عدم وجود اهتمام عظيم بالموضوعات على غرار ما حصل عند الفرق الإسلامية الأخرى، وأنّ العنصر الأبرز للوضع عند الشيعة كان الغلوّ، من هنا حاربه أهل البيت وواجهوه وأضعفوه[١].

لكنّ هذا التفسير غير دقيق من وجهة نظرنا؛ فإنّ العامل السياسي لا ينحصر في السلطة، وإنما تعرفه المعارضة أيضاً، وكما تشوّه السلطة صورةَ معارضيها يشوّه المعارضون فيما بينهم صورة السلطة أيضاً، علماً أنّ فترات تدوين الحديث بشكل مركّز عرف عند الشيعة الإمامية في القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي كانت السلطة فيه بيد الشيعة مع الدولة البويهية التي حكمت منذ عام ٣٢١هـ إلى عام ٤٤٧هـ، إلى جانب دول مثل الدولة الفاطمية التي ظهرت على يد أبي عبد الله المهدي عام ٢٩٧هـ، ودولة الأدراسة منذ نهايات القرن الثاني الهجري على يد إدريس بن عبد الله بن الحسن، لتستمرّ قرنين من الزمان، والدول الزيدية المتعدّدة في اليمن منذ القرن الثالث الهجري، والحمدانيين (٣١٧ ـ ٣٩٤هـ)، وحركة أبي الحسن المادرائي في طبرستان (مازندران)، وغيرها من الحركات والقوى التي دعمت الشيعة أو سهّلت أمرهم أو رفع الجور عنهم ليصبحوا على مسافة جيدة من السلطة.

لم تكن السلطة دائماً عدواً للشيعة، بل ظهرت الكثير من الدول والقوى المؤيّدة للعلويين أو المتعاطفة معهم، فلا يصحّ القول بأنّ العامل السياسي لم يعرفه الشيعة

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢١٣.

في شقّه السلطوي، فضلاً عن جانب المعارضة، إلا إذا أثبتنا عدم سعي كلّ هذه الدول للاستفادة من الحديث النبوي ونزهناها عن ذلك!!

من هنا، لابدّ من البحث عن سبب آخر، لاسيما وأنّ سائر العوامل المسبّبة للوضع ظلّت موجودة غير العامل السياسي.

الثانية: ما ذهب إليه الباحث المعاصر الشيخ رضا أستادي، من أنّ السبب في إحجام الشيعة عن مثل هذه التصنيفات يرجع إلى:

أولاً: إنّهم قاموا بتصفية كتبهم الحديثية مرّتين، مرّةً قبل عصر الكليني، حيث بالغوا في النقد والتمحيص، كما هي الحال مع مدرسة قم الشهيرة بمواقفها المتطرّفة والمتحفّظة من الرواة، وأخرى مع المحمّدين الثلاثة: الكليني، والصدوق، والطوسي، وهذا معناه أنّه لم تعد هناك حاجة لمزيدٍ من التصفية، من هنا يعتقد أستادي أنّ الشيعة وإن لم يؤلّفوا كتباً في الموضوعات، غير أنّهم سبقوا السنّة في هذا المجال، أي مجال نقد الحديث وتصفيته[1].

ثانياً: لم تكن عند الشيعة رغبة في التهاون، واتّهام الرواية بالكذب لمجرّد احتمال ذلك، فلذلك آثار خطيرة على مرجعية السنّة واعتبار الحديث[2].

وهذا الكلام من الشيخ أستادي فيه غمز بالجهود التي بذلها السنّة في الموضوعات؛ من حيث الاستعجال الذي فيها في الحكم على الحديث بالوضع والكذب.

الثالثة: ما رآه السيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ)، حيث ذهب إلى أنّ محدّثي أهل السنّة كانوا أكثر وعياً من الشيعة بالأخطار التي كانت تحدق بالسنّة

(١) سخني درباره الأخبار الدخيلة، مجلّة آيينه بزوهش، العدد ٣٣: ١٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥.

النبويّة، فاهتمّوا بشكل أكبر بالنقد، وألّفوا في الموضوعات، أمّا الشيعة فقد تجاهلوا ـ بحسب رأي الحسني ـ المسألة، كأنّ الأمر لا يعنيهم، مع أنّ ما عندهم لا يقلّ خطراً عما هو مسطور في مصادر الحديث السنّية[1].

ويؤيّد معروفَ الحسني بعضُ حركات النقد الشيعي المعاصرة، مثل حركة التطهير العقدي، وحركة تهذيب الحديث و... كما يبدو أنّ التيار المدرسي في المؤسسّة الدينية الشيعية يميل إلى وجهة نظر الشيخ أستادي.

والحكم في هذا الموضوع يتبع ـ فيما أظن ـ طبيعة قراءة الباحث للموروث الشيعي الحديثي، فإنّ الباحثين الواثقين من هذا الموروث، والمنسجمين عقدياً وثقافياً وفقهياً معه كأغلب التيارات المدرسية، لا يجدون ـ بل لا يشعرون ـ بعدد هام من الأحاديث الموضوعة، حتّى يرموا باللائمة على محدّثي الإمامية السابقين كيف لم يصنّفوا في الموضوعات، أما أولئك الذين يملكون قراءة نقدية لمضمون الكثير من الروايات، لاسيما العقدية، فهم يقرؤون الموروث الشيعي حافلاً بالنصوص الحديثية الباطلة غير المقبولة، ممّا يثير فيهم إحساس ضرورة التصنيف في الموضوعات، وتصفية الأحاديث، كما يثير حفيظتهم لنقد تجربة علماء الحديث السابقين.

ولدينا بعض الوقفات مع الرأيين الأخيرين:

أولاً: إنّ الشواهد التاريخية المسجّلة تؤكّد أن فريقاً مهماً من الإمامية على الأقلّ قد ساهم بقوّة في القرون الخمسة الهجرية الأولى في نقد الحديث، برز فيهم رجال مدرسة قم المتشدّدين، وعلى رأسهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، الذي طَرَدَ من مدينة قم بعضَ من وُصفوا بأنّهم من كبار رجال الحديث، لا لضعفهم، بل

(١) هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٨٨ ـ ٨٩.

لروايتهم عن الضعفاء وإكثارهم من المراسيل، وكذلك تحفّظ هذه المدرسة مما كانت تعتبره غلواً في الدين، وعليه، فمن المؤكّد أن فريقاً نقّاداً في الوسط الشيعي ظهر قبل الكليني.

كما لا نشك في وجود ظاهرة متشدّدة عموماً من الحديث كانت موجودة في القرنين الرابع والخامس، أمّا القول بأنّ الشيعة صفّوا أحاديثهم من الموضوعات على دفعتين، فلم تعد هناك حاجة للتصفية، فهو قول يحتاج إلى مزيد من التأمّل، إذ هل لدينا اطّلاع على ما كان عند الشيعة من روايات حتى نعرف هل أحسن الكليني بشكل كامل في الانتخاب أم لم يحسن؟ كيف يمكن غضّ الطرف عن موقف مثل الشيخ المفيد من الشيخ الصدوق وفريق المحدّثين آنذاك وهو يحمل عليهم بعدم التمييز والنقد المضموني للأحاديث؟! هل شهادة المرتضى التي نقدت رجال الحديث ـ وقد ذكرنا هذه الكلمات في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» ـ هامشية لا ينبغي الوقوف عندها؟! ربما احتجنا إلى المزيد من البحث لنعرف هل أصاب المحدّثون آنذاك أم أخطأوا؟ وبأيّ مقدار؟

ولسنا نقصد بذلك إبطال ما بأيدينا قدر ما نقصد مجموع ما بأيدينا وما حذفوه ولم يصل إلينا، فلعلّنا لو اطلعنا على ما حذف ـ مع ما أُبقي ـ لآخذناهم واختلفنا معهم في موازينهم، فأبقينا بعض ما حذفوه وحذفنا بعض ما أبقوه.

ثانياً: إذا كان الشيعة قلقين على انهيار مكانة السنّة بفتح ملفّ الموضوعات فهم مخطئون، وشاهدُنا على هذا الخطأ رصد الموقف السنّي، فقد صنّف السنّة في الموضوعات الكثير، لكن اعتقادهم بمصادرهم الحديثية ظلّ أقوى من اعتقاد الشيعة بتلك المصادر، حيث نجدهم صحّحوا بعض الكتب بطريقة مبالغ بها جداً كصحيحي البخاري ومسلم، إنّ هذه تجربة تاريخية حيّة تؤكّد أن فتح باب

الموضوعات قديماً لن يؤدي إلى ما توجّس منه الشيخ أستادي، بل لقد وجدنا الشيعة أكثر نقداً لمصادرهم الحديثية من السنّة!![1].

ثالثاً: إنّ الشيخ أستادي نفسه يَحتَمل أن تكون خطوة الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) في كتاب «منتقى الجمان» مشابهة في ذلك العصر لخطوة التستري في القرن الرابع عشر[2]، ونحن نسأل: إذا كان الشيعة أقفلوا باب الموضوعات قلقاً على مكانة السنّة، فكيف نفسّر الجهود النقدية اللاذعة التي قامت بها مدرسة العلامة الحلّي؟! وكيف نفسّر كتاب «منتقى الجمان» والاتجاه الفكري الذي صاحبه مع المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) أو صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)؟! بل كيف نفسّر الموقف الأصولي المشكّك بالكتب الأربعة منذ عصر الوحيد البهبهاني، وقد رصدناه من قبل في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»؟! إنّ الشيخ أستادي حفظه الله هو من يشعر بالقلق من خطوةٍ كهذه، لا أسلاف الشيعة وعلماء الإمامية.

رابعاً: لو سلّمنا أنّ الشيعة قد أخضعوا مصادرهم الحديثية لتصفيتين تاريخيتين، هل يعني ذلك عدم وجود أحاديث موضوعة؟ بل الصحيح أنّه إذا عنى شيئاً فإنه يعني قلّة هذه الأحاديث، ومن ثم فما المانع ـ مع قلّة الأحاديث ـ من فتح باب التصنيف في هذا المجال، ليكون الحسّ النقدي نشطاً دائماً إزاء دسّ الروايات واختلاق الأكاذيب؟!

خامساً: إنّ النزعة المفرطة للفريق المعتقد بوجود الموضوع في الحديث الشيعي، ونقصد بالموضوع المختلق من رأس، غير دقيقة، فقد أفرطت هذه الحركة في

---

(١) أقصد هنا الاتجاهات الكلاسيكية الممتدّة عبر الزمن، لا الحركة النقدية المتأخرة.

(٢) المصدر نفسه: ١٨.

تضعيف الحديث على أساس فكرة الوضع، وقد كانت لنا وقفة مع هؤلاء في كتابنا: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي».

المهم أننا نميل إلى رأي السيد هاشم معروف الحسني، ونرى أنّه آن الأوان لعلماء الحديث الشيعة أن يفتحوا هذا البحث، ويضبطوا قواعده. ولا يكتفوا بجهود السلف، مهما كانت الموضوعات قليلة، شرط أن لا يفرطوا في ذلك خارج إطار الدليل والحجّة.

وبهذا يمكن الجمع بين الأمور، فنقول: إنّ عدم تصنيف الشيعة في الموضوعات كان لأنهم بذلوا جهوداً مشكورة في القرون الخمسة الهجرية الأولى لمواجهة حركة الوضع والوضاعين، فضعّفوا الكثير من الروايات الفاسدة، وكانوا مقتنعين بأنّ عدد الروايات الموضوعة لم يكن كبيراً في موسوعاتهم الحديثية الكبرى، لكنّ هذا لا يمنع اليوم ـ نتيجة تعدّد مصادر الإمامية الحديثية ـ من فتح باب نقد المتن بذهنية متحرّرة من التقديس هنا واستراتيجية البحث عن العفريت هناك؛ لأننا إذا أخذنا كلّ مصادر الحديث والتفسير و.. الإمامية فستظهر روايات موضوعة، حتى لو لم تكن بحجم كتب الموضوعات التي صنّفها أهل السنّة.

كما نوافق الشيخ أستادي في ضرورة التحفظ من الاستعجال بادّعاء وضع هذا الحديث أو ذاك، لهذا فإطلاق مشروع التأليف في الموضوعات عند الإمامية منذ التستري يجب أن يصاحبه وضع ضوابط حاسمة ومدروسة لتصنيف الموضوع وفرزه عن غيره، حذراً من الوقوع فيما وقع فيه بعض المصنّفين من أهل السنّة مثل ابن الجوزي.

وأشير أخيراً إلى نقطة مهمة، تعيق في بعض الأحيان عند الإمامية بالخصوص

ادّعاء وضع الحديث، وهي وجود احتمال صدور الحديث بنحو التقية، فلا يطابق الواقع لكن لا يكون موضوعاً ومكذوباً على أهل البيت، ولعلّ مسألة التقية هي التي خفّفت أيضاً من حديث الشيعة عن وجود موضوع في كتبهم، وهذا ما يستدعي المزيد من الضوابط لتمييز الموضوع عن الصادر تقيةً، فلا يبالغ بادّعاء التقية في كل شيء، ولا ادّعاء الوضع في كل شيء كذلك.

٨. أمارات الوضع وعلائمه أو منهج معرفة الحديث الموضوع

تتعدّد المؤشرات التي تطلّ بالناقد على الحديث الموضوع لاكتشافه، فتارةً تأتي هذه المؤشرات من السند وأخرى من متن الحديث، ويجب أن نعرف أنّ الناقد الحصيف قد يكتشف الوضع في الحديث من مؤشر واحد أو قرينة واحدة، وقد لا يكفي الشاهد الواحد لذلك فيكون تعدّد الشواهد مفضياً إلى الاقتناع بالوضع.

على صعيدٍ آخر، من الضروري أن نعرف التمييز بين الوضع الذي يمارسه الراوي الكذاب، والخطأ الذي قد يقع فيه، فبعض هذه الشواهد قد تثبت الوضع، لكنها في بعض الأحيان لا تثبت سوى العنصر الأعم الشامل لاحتمال الوضع واحتمال الخطأ أو عدم الدقة، ولابدّ من عدم الاستعجال في توجيه تهمة الوضع للحديث ما دامت الاحتمالات متوفرة لا دافع لها بعدُ. وعلى أية حال، فنحن نذكر أمارات الوضع على الشكل التالي:

٨.١. العلامات السندية للوضع

تحدّث العلماء عن عدة علامات للوضع يمكن اكتشافها من خلال السند، وهي:

أ ـ ما يعدّ أشهر العلامات وأوضحها، وهو اعتراف الراوي بكذبه، فعندما يقوم راوٍ ـ مثل أبي عصمة نوع بن أبي مريم وعمر بن صبح ـ بالاعتراف قبيل إعدامه أو غير ذلك بأنه وضع الحديث الفلاني أو الأحاديث الفلانية، فإنّ ذلك أمارة واضحة على الجعل[١].

لكن يلاحظ على هذه الأمارة أنّ إقرار الواضع بالوضع قد يكون بنفسه إقراراً كاذباً يهدف من خلاله إلى تشويش الأمور على الناس، فكيف يمكن تصديق شخص بأنّه وضع الحديث، إذ لو صدّق لكان رجلاً كذاباً، ومع كونه كذلك كيف لا نحتمل أنه كذاب في نوعية الأحاديث التي زعم وضعها أو في عددها أو في موضوعها؟![٢]. نعم، من الناحية الشرعية يؤخذ بإقرارّ المقرّ ويعاقب شرعاً؛ عملاً بموجب حجية الإقرار في باب القضاء.

مع ذلك يفيد الإقرار الظنّ القويّ بحصول الوضع ويشكّل أمارة على ذلك قد تضاف إلى غيرها في هذا المجال.

وليس من البعيد أن نفصّل في هذا الأمر؛ وذلك أنّ العاقل لا يجلب الضرر إلى نفسه، فلماذا يقف شخص ليقرّ بأنه كذاب ويفضح نفسه أمام الناس إذا لم يكن كذاباً واقعاً؟! من هنا يجب أن ندرس ـ إذا توفرت المعطيات السياقية التاريخية ـ ملابسات صدور هذا الإقرار من صاحبه؛ فقد يلقى القبض عليه ويحال للإعدام بتهمة الزندقة مثلاً ـ كما حصل مع بعضهم ـ ثم يقرّ وهو على المقصلة بوضع كذا

---

(١) انظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٢؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٨٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ والمنهل الرويّ: ٥٤.

(٢) انظر: دروس في وضع الحديث: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢.

وكذا، إنّ هذا النوع من الإقرار ضعيف الإضاءة؛ لأنّ الرجل يعرف بأنه ميت، وأن صورته عند الناس مشوّهة، فلعلّه أراد الانتقام منهم في تحويله إلى الموت، لاسيما إذا أكثرَ من الأرقام التي وضعها في الحديث، كأن يتحدّث عن آلاف الأحاديث أو عن الدسّ في الكتب بشكل كبير دون وجود اسمه في الأسانيد.

أما لو لم يكن الأمر كذلك، بل عرفنا من ملابسات الإقرار أنه رجلٌ تاب إلى الله وصار إنساناً صالحاً، ثم عرف بالصلاح فيما بعد، فإنّ هذا الإقرار تغدو إضاءته قوية جداً وفقاً للمنطق الاحتمالي العقلاني، إذ ما الداعي لإنسان صالح أن يفضح نفسه وتاريخه إلا أن يكون تقياً يخشى الله تعالى؟! إنّ رصد ملابسات صدور الإقرار يظلّ هو المعيار في حجم وثوقنا بمضمون هذا الإقرار.

يضاف إلى ما تقدّم، أنّ الإقرار لابدّ أن يثبت بطريق معتبر شرعاً وعقلائياً، فلا يكفي تداول إقرار شخص ما في كتب الحديث والدراية لترتيب النتائج على ذلك دون إثبات هذا الإقرار؛ إذ ثمة احتمال في أن يكون خصوم هذا الراوي قد نسبوا إليه هذا الإقرار ـ ولو بعد وفاته ـ لتشويه صورته أو إسقاط مروياته التي لا ينسجمون فكرياً وعقدياً معها.

إلى جانب ذلك، لا يهمّنا في الإقرار مجرّد صدوره، بل لابدّ من النظر في مضمونه والمساحة التي يقدّمها، فقد يقرّ بوضع حديث بعينه، كإقرار عمر بن صبح بأنه هو الذي وضع خطبة النبي[1]؛ وهذا القدر من الإقرار واضحٌ مفهوم، لكن المقرّ قد يقرّ بوضع مجموعة من الأحاديث دون أن ينصّ على مضمونها، كما ينقل عن محمد بن

(١) انظر: البخاري، التاريخ الصغير ٢: ١٩٢؛ وابن عدي، الكامل ٥: ٢٤؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٣: ٢٥٤ و...

سعيد الدمشقي الذي صلب بتهمة الزندقة، حيث يقول: «إذا كان كلام حسن لم أر بأساً أن أجعل له إسناداً»[١]. وفي هذه الحال لا يستفاد وضع حديثٍ بعينه، بل يورث احتمال الوضع في كل حديث رواه هذا الراوي، وهكذا لو قال بأنّ مضمون أحاديثه الموضوعة كان في القدر أو الغلو أو قدم القرآن أو..

ب ـ ما هو في قوّة الإقرار من الراوي بحسب تعبيرهم، بأن يقوم شاهدٌ على أمر لا يفهم إلا في سياق الوضع، ومثال ذلك أن يروي الراوي عن شيخ نجزم أو يصرّح هو نفسه بأنّه لم يلقه، أو لم يعش في عصره أساساً، أو عن شيخ في بلدٍ نجزم بأنّ الراوي لم يرحل إليه قط[٢].

ويمثلون لذلك بإدعاء أحمد بن سليمان القواريري الذي ولد عام ١٥١هـ أنه سمع من ابن إسحاق الذي توفي عام ١٥٠هـ[٣].

هنا لا يمكن الاستعجال بادّعاء الوضع إلا بعد التأمل في طبيعة السند، فإذا كان السند بين الشخصين عبارة عن كلمة (عن)، مثلاً: القواريري عن ابن إسحاق، فإنّ هذا لا يثبت الوضع أبداً، بل غايته إثبات التدليس؛ لأن كلمة (عن) وإن قبلنا ـ جدلاً ـ انصرافها عند الإطلاق إلى حالة اللقيا والسماع، إلا أنّها تحتمل حالة العدم أيضاً، فيحتمل أنه دلّس بما يوهم اللقيا، وهذا غير الوضع في الحديث.

أما لو عبّر بـ (حدّثنا) و(سمعت منه) و(لقيت فلاناً فقال لي) وما شابه ذلك،

(١) صحيح مسلم ١: ٥٦؛ وانظر: الجرح والتعديل ٧: ٢٦٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٣: ٧٧ و..

(٢) راجع: الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٢ ـ ٤٣٣؛ والكفاية: ١٤٧ ـ ١٤٨ وتدريب الراوي: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٢.

(٣) راجع: تاريخ بغداد ٤: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

فإنّ احتمال الوضع يغدو قريباً جداً، شرط ثبوت السند إلى الراوي نفسه، بحيث يثبت أنه قال ذلك.

ومن موارد ما هو في قوّة الإقرار أن يدّعي الراوي روايةً إلا أننا لا نجدها عند أحد من الرواة ولا في أيّ مصدرٍ آخر ويكون الراوي معروفاً بالكذب، فإنه يحكم على روايته بالوضع[1].

وهذا في الحقيقة مؤشرٌ على الوضع وليس دليلاً مستقلاً بعينه، لكن كلّما كان الموضوع المتضمّن في الرواية مما تكثر الدواعي إلى تكرّر صدوره من النبي وتكرّر سماعه وتكرّر نقله كان ذلك مفيداً لكذب الراوي، إذ كيف لم ينقله أحد مع كثرة صدوره وكثرة تكرّر سماعه وكثرة الدواعي لنقله؟! كأن يقول بأنّ المعصوم قد كان يواظب في المسجد على قراءة هذا الدعاء أو هذا الذكر أو هذه الزيارة، ولا نسمع أحداً ينقل ذلك لنا إلا هذا الراوي المعروف بالكذب أو المضعّف، فإنّ ذلك يضاعف من احتمال وضع الرواية. أو يقول بأنه سمع هذه الخطبة من النبي في المسجد أمام الناس ولا ينقلها أحدٌ غيره، مع توفر الدواعي لنقلها وهكذا.

ومن قرائن الوضع ممّا جعل في قوّة الإقرار، أن يدّعي الراوي الرواية عن شخص لم يلقه، ولو كان معاصراً له أو يدّعي السماع منه، وعندما يُسأل عن أوصاف الشيخ الذي نقل عنه لا يعرفها. أو ينقل خبراً عن الشيخ وعندما يُسأل عنه الشيخُ ينكره، أو يذكر لقيا الشيخ في مكان لم يذهب إليه الشيخ قطّ، أو يذكر أخذه الحدث منه في مكان لم يكن قد أنشئ بعدُ في زمن الشيخ، أو ينسبه إلى كتاب الشيخ ولا يوجد في أيّ مصدر أو نسخةٍ مثل هذه النسبة، إنّ هذا كلّه من أمارات

(١) محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٣.

الوضع في الحديث[1].

ولا شك ـ بنظري المحدود ـ في إفادة ذلك الظنّ بالوضع في الجملة، لكنّ ذلك غير مطّرد ولا غالبي؛ إذ كيف نعرف أنّ زيداً لم يلقَ عمرواً، حتى نستفيد عدم اللقيا؟ فإذا كان ذلك بشهادة شخص من علماء الرجال جاء بعد قرون، فهذا لا ينفع؛ إذ تكون هذه الرواية نفسها شاهداً على اللقيا، وإذا كان من شخص معاصر، فكيف أحرز هذا المعاصر أن زيداً طيلة حياته لم يلق عمرواً ولو في سفر سريع، نعم يحتاج ذلك إلى أن يكون ملازماً له أو قريباً جداً منه بحيث يحرز أحواله وأسفاره في الغالب، أما في غير ذلك فيصعب دعوى الوضع.

وأما عدم الجواب عن أوصافه عندما يُسأل عنه، فهذا جيّد، لكنه نادر التحقّق في الروايات التي بيد المسلمين، علماً أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ السؤال قد يكون بعد فاصل زمني طويل قد يوجب النسيان أحياناً.

وأما إنكار الشيخ أنّه قال ما نقل عن لسانه، فهذا لا يؤكّد الوضع، وإنما يوقع التعارض بين خبر الشيخ والراوي عنه؛ إذ ثمة احتمال في أن يكون الشيخ قد نسي روايته لهذا الحديث مع كونه رواه منذ عشرين سنة، حتى لو بدا قاطعاً بأنه لم يروه، وهذا يختلف باختلاف الشيوخ وحفظهم ومعرفتهم ووزنهم في عالم الحديث.

وأما ذكره لقيا الشيخ في مكان لم يذهب إليه الشيخ قطّ، فهذا كحال ادّعائه السفر للقيا الشيخ في أنه ينفع في بعض الموارد فقط؛ إذ كيف نعرف أنّ الشيخ لم يسافر إلى ذلك المكان؟ لاسيما في الشيوخ الصغار الذين لا نعرف الكثير من المعلومات عنهم وعن أسفارهم.

نعم، ادّعاؤه أنه أخذ منه في مكان لم يكن موجوداً في عصر وجود الشيخ،

---

(١) انظر: دروس في وضع الحديث: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ والكفاية في علم الرواية: ١٦٨ ـ ١٧٠.

كمدينة حديثة الإنشاء مثل بغداد والكوفة، جيّد ومفيد.

وأما عدم وجدان الحديث في نسخة أخرى، فهذا كما يجامع الزيادة الجعلية من الراوي، يجامع أيضاً الإنقاص الجعلي في النسخة الثانية. نعم، لو تكرّرت النسخ وتعدّدت واختلفت مصادرها يزداد احتمال الوضع حينئذٍ.

ويجب أن نعلم أيضاً أنّ هذه القرائن المدّعاة تغدو أكثر دلالة واحتمالاً عندما نفرض سلفاً أنّ الراوي الذي وقع في السند ونحتمل وضعه للحديث معروف مسبقاً بالكذب ومتّهم عندهم بالوضع، فإنه كلّما كان حاله كذلك كان أقرب إلى احتمال الوضع بحشد هذه القرائن، وكلّما كان مجهولاً في حاله وعدالته أو كان قد شهد بوثاقته وعدالته، فإنّ القوة الاحتمالية للوضع من خلال هذه القرائن تبدو أضعف وهكذا.

ج ـ من هنا لا نوافق على ما اعتبره بعضهم[١] من علامات الوضع في الحديث، وهو أن يكون الراوي مضعّفاً متهماً في كتب الرجال والجرح والتعديل.

نعم، اشتهار الراوي بالكذب يضعّف الحديث سنداً، أما أنّه يثبت وضعه وجعله، فهذا أمرٌ آخر؛ إذ ليس كلّ حديث يرويه وضّاع أو كذاب فهو بالضرورة موضوع أو مكذوب، كما ذكرنا مطلع حديثنا عن الوضع وتعريفه.

لكن يجب أن نلتفت إلى أنّ اتهامه بالوضع يؤمّن بنيةً تحتيّة للحكم بوضع الحديث عندما تتوفر المعطيات الأخرى، لا أنّ اتهامه بالوضع كافٍ في اعتبار حديثه موضوعاً، وهذا ما وقع فيه غير واحدٍ من المصنّفين في الموضوعات حين جعل الراوي الوضّاع دليلاً على وضع الحديث، ثم إدراجه في قسم الموضوعات.

---

(١) انظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٨٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧.

وفي هذا السياق، نقول فيما يخصّ انسجام الراوي مصلحياً مع طبيعة الحديث الذي يرويه من عوده بمصالح مذهبية أو سياسية أو شخصية له[١]، فهذا يهيئ الأرضية للحكم بالوضع عندما تأتي هذه الشواهد، لا أنه يوجب الحكم بالوضع، كيف وكلّ روايات المسلمين تنسجم مع مصالحهم بوصفهم مسلمين، فهل يحقّ لغير المسلم اعتبارها جميعها موضوعة؟!

نعم، توافق الحديث مع الاتجاه الفكري والسياسي للراوي يؤدّي إلى تحديد قوّة احتمال الصدق فيه، لا أنه يفيد وضعه بالضرورة، فهناك فرق بين أن نقول: هذه الخصوصية تبطئ حركة الوثوق بالحديث، وبين أن نقول: هذه الخصوصية تفيد وضعه، فهي لا تفيد لكنها تفسح المجال من جهة وتعيق من أخرى.

د ـ **أن يكون السند في جملته مثيراً وملفتاً**، كأن يشتمل على سلسلة من الكذابين أو يحوي سلسلة من الأشخاص المجهولين جهالةً تامة[٢]، بحيث لا تعرف أسماؤهم ولا تتداول في كتب الحديث والرجال والجرح والتعديل.. إنّ هذا ما يثير حفيظة ناقد الحديث في الصدفة التي جمعت هذه الأسماء، لاسيما لو تكرّرت في أحاديث ترجع إلى موضوع واحد.

٢.٨. العلامات المتنية للوضع

وكما تنوّعت العلامات السندية لوضع الحديث، كذلك الحال مع الأمارات المتنية، ونحن نذكر أهمّها مع التوضيح والتعليق، وهي:

١ ـ **أن يكون متن الحديث ركيكاً في عبارته يحوي لحناً**، إذ هذا يكشف عن وضعه؛ لأنّ أفصح من نطق بالضاد لا يمكن صدور مثل هذا الكلام عنه.

---

(١) راجع: دروس في وضع الحديث: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) انظر: الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧.

من هنا، يعتمد النقّاد على تركيبة الحديث وبلاغته وجودته وانسجام كلماته وفصاحتها؛ فإنّ هذا الأمر يقوّي الوثوق بصدوره أو يقرّب الناقد إلى الاقتناع بوضعه[١].

لكنّ الخبراء من علماء الحديث توقفوا هنا مليّاً، فذكروا أنّ ركاكة اللفظ إنما تضرّ عندما يظهر من الراوي أنه ينقل باللفظ بحيث يصرّح به أو يبيّنه بشكل من الأشكال، فهنا نتهمه بالكذب؛ لبُعد نطق النبي وأهل بيته بكلام ركيك متهافت نطقاً وفصاحة. أما لو لم يذكر الراوي أو يُفهم من تحليل السند أنه ينقل باللفظ، فإنّه يوجد احتمال في كونه ناقلاً بالمعنى، وعندها تكون الركاكة من الراوي نفسه دون أن يُتهم بالوضع[٢].

ويمكننا هنا أن نلفت النظر إلى أنّ العصور المتأخرة عرفت ظاهرة الإملاء، فحول أئمة أهل البيت عليهم السلام كان بعض التلامذة يتحلّقون ليكتبوا عنهم، وهذا ما كان نادر الحصول في القرن الهجري الأول، من هنا كلّما كانت الرواية عن أحد المعصومين في القرن الهجري الأول وكان فيها ركاكة لفظية كان احتمال النقل بالمعنى أكبر، ومن ثمّ لا تؤثر الركاكة اللفظية على صحّة الحديث، وكلّما كانت عن أحدهم في القرون اللاحقة كان احتمال النقل بالمعنى أقلّ نسبياً ومن ثم زاد احتمال الوضع.

٢ ـ أن لا يكون في الحديث ركاكة أو نحو ذلك، وإنما يشتمل على نمط من التركيب أو استخدام بعض المفردات التي نجزم بعدم عودها إلى عصر صدور

---

(١) راجع: تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٢) راجع: الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٣؛ والصالح، علوم الحديث: ٢٨٣ ـ ٢٨٤؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

النص، فمثلاً لو جرى استخدام مصطلحات فلسفية أو منطقية أو أصولية عرفها المسلمون في القرن الهجري الثاني أو الثالث أو الرابع، جرى استخدامها في رواية عن الإمام علي أو النبي محمد، ففي هذه الحال يكون ذلك دليل الوضع؛ لعدم إمكان صدور هذه التعابير آنذاك، لاسيما وأنّ السامعين لم يسألوا عن معناها.

ومثال ذلك، التعبير الوارد في كلام الإمام علي عليه السلام في رواية مرسلة عن المرأة بأنها: «ريحانة وليست بقهرمانة»[١]، فقد قيل بأنّ كلمة: «قهرمانة» كلمة تركية، واللغة التركية لم تغزُ اللغة العربية إلا في القرن الثاني الهجري، فكيف يقف الإمام علي قبل عام ٤٠هـ لقول هذه الكلمة دون أن يسأله أحدٌ عنها؟!

ومن أمثلة ذلك عند بعضهم ما جاء في بعض خطب أمير المؤمنين أو الإمام الصادق أو الرضا، وفيها مصطلحات ذات طابع فلسفي، وهي روايات ذات أسانيد مناقش فيها، مثل: «وكيف أصفه بالكيف؟! وهو الذي كيّف الكيف حتى صار كيفاً، فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف. أم كيف أصفه بأين؟! وهو الذي أيّن الأين حتى صار أيناً فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين. أم كيف أصفه بحيث..»، وقريب منه غيره[٢].

وهذا النوع من أمارات الوضع يحتاج إلى تأمل كثير وخبرة طويلة وثقافة واسعة لاكتشافه وكشف مستوره.

٣ ـ مخالفة مضمون الحديث لظاهر القرآن الكريم دون أن يقبل تأويلاً مستساغاً في العرف وعند العقلاء[٣]، وذلك أنه إذا أمكن الخروج بتوفيق عرفي بين نصّي

(١) نهج البلاغة ٣: ٥٦؛ والكافي ٥: ٥١٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٦، و٤: ٣٩٢؛ وتحف العقول: ٨٧؛ وخصائص الأئمة: ١١٨.

(٢) الكافي ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٣٨؛ والصدوق، التوحيد: ٦١، ١١٥ و..

(٣) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛

الكتاب والسنّة لم تكن هناك حاجة لطرح الحديث وادّعاء أنّه موضوع، كما في قواعد الجمع العرفي التي حقّقها الأصوليون، لكن إذا استحكم التعارض لم يكن هناك مفرّ من طرح الخبر.

والمستند في ذلك الروايات العديدة ـ التي بحثناها بالتفصيل في مناسبة أخرى ـ والدالّة على لزوم عرض الحديث على القرآن وطرح ما خالف الكتاب دون حاجة إلى افتراض وجود تعارض بين روايتين في المرحلة السابقة، وهذه غير روايات الترجيح بين المتعارضين بموافقة الكتاب التي تنفع أيضاً في موردها.

وقد ذهبت بعض الآراء في فكر أهل السنّة إلى القول بأنّ هذه الأحاديث هي بنفسها موضوعة أو لا يمكن الأخذ بها، لاسيما وأنه ليس هناك في القرآن ما يدلّ على لزوم عرض الأحاديث عليه، فتكون هذه الأحاديث غير موافقة للكتاب.

لكن يناقش في محلّه بما نوجزه هنا، وهو أنّ بعض هذه الأحاديث لا بأس به سنداً، إلى جانب تعدّدها، إضافةً إلى أنها منسجمة مع المنطق العقلاني، فإنّ المنقولات التي تأتيك من المولى من الطبيعي أن ترفض إذا عارضت نصاً قطعياً له من حيث الصدور، وحتى لو كان الكلامان ظنيّين من حيث الدلالة، فإنّ العقلاء يقدّمون حيثية السند على حيثية الدلالة ما دامت الدلالة واضحة ولو لم تبلغ مستوى النصية والصراحة المفيدة للقطع. من هنا، تأتي أهمية عرض الحديث على الكتاب، لاسيما وأنّ بعض روايات العرض على الكتاب في المصادر الشيعية ظاهرها نفي قول المعصوم ما خالف الكتاب، الظاهر في نفي حيثية الصدور لا الجهة، الأمر الذي يرفع من احتمال الوضع في الحديث المعارض للقرآن الكريم.

لكنّ القضية الأهم في موضوع معارضة الكتاب تظلّ في تحديد هويّة هذه

والخطيب، أصول الحديث: ٤٣٤.

المعارضة، وذلك أنّها تخضع عند كثير من العلماء لقانون النسب الأربع المنطقي، إذ يرى العلماء أنّ النسبة بين الحديث والقرآن لا تخرج عن حالات أربع هي:

أ ـ نسبة التساوي: فالنصّ القرآني يقول: تجب عمرة التمتع، والنص الحديثي يقول: عمرة التمتع واجبة، لا يزيدان عن ذلك ولا ينقصان بما يغيّر النتيجة، ومن الواضح هنا أنه لا يوجد اختلاف فيؤخذ بهما معاً دون أيّ محذور.

ب ـ نسبة العموم والخصوص المطلق: بأن يكون النص الكتابي أو الحديثي أوسع دائرةً من النص الآخر، وهنا يقدّم النص الأضيق دائرةً على ذلك الأوسع مع المخالفة، بلا فرق بين كون الأوسع قرآناً أو حديثاً، وذلك لقانون الجمع العرفي عبر نظريات التخصيص والتقييد و..

ج ـ نسبة العموم والخصوص من وجه: بمعنى أن يكون هناك نقطة يتحدّثان معاً عنها، فيما يختصّ الحديث بنقطة أخرى لا يتحدّث عنها القرآن، ويختصّ القرآن بالحديث عن نقطة لا يتطرّق إليها هذا الحديث.

وهنا إن كانا متوافقين في نقطة الاشتراك فالأمر واضح؛ إذ لا معارضة، أما إذا كانا مختلفين فقد يقال بسقوط حجية النص القرآني والحديثي في هذه النقطة بالخصوص، وبقاء الحجية لهما في نقاط الامتياز، أي أنّ هناك نوعاً ممّا يسمّى بالتبعيض في الحجية، فحديث واحد نصفه حجة ونصفه غير حجة، وقد يقال بجريان أخبار الطرح في مادّة الاجتماع، ولهذا الموضوع دراسات مطوّلة لا تعنينا هنا.

د ـ نسبة التباين التام: بأن تقول الآية مثلاً: تجب صلاة الظهر، ويقول الحديث: لا تجب صلاة الظهر، ويتعذر الجمع العرفي بينهما، فهنا تقع المعارضة، ويقول العلماء: إنّ المفروض طرح الرواية جانباً لمعارضتها للكتاب.

هذا المنهج القائم على مقولة النسب الأربع المنطقية يقلّل كثيراً من مخالفة الحديث الموجود بين أيدينا للكتاب الكريم، إذ قلّما تجد نصاً يباين مباينةً تامةً القرآن الكريم، بحيث تغدو المباينة صريحة وجريئة وواضحة لا مجال للتأويل العرفي فيها، خصوصاً في دائرة العمليات كالفقه والأخلاق، حيث يمنع الكثير من الأصوليّين عن مقولات اكتشاف الملاك و... فتبقى الأمور مفتوحة، كما أنّ الوضاعين لم يكونوا سذّجاً ليضعوا أحاديث تعارض القرآن بهذا الوضوح وبكثرة.

إلا أنّ السيد محمد باقر الصدر، وشاركه في الفكرة أمثال السيد محمد حسين فضل الله والسيد علي السيستاني و..[1]، ذهب إلى أنّ مخالفة الكتاب لا تعني ذلك، بل تعني مخالفة الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا يكون له شبيه أو نظير في الكتاب.

ولأهمية هذه النظرية ننقل كلام السيد الصدر ـ بحسب تقريرات درسه ـ حين يقول: «لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودةً فيه، ويكون المعنى حينئذٍ أنّ الدليل الظني إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته، فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن، قلنا: إنّ هذا مخالف مع الكتاب

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٥٢ ـ ٦٥٣؛ والسيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١ ـ ١٢؛ وانظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٣١٤؛ ولاحظ ـ لمزيد من الاطلاع ـ كلام: حسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٦ ـ ٤٧.

الكريم الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، وأما مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم، وما فيه من الحث على التوجه إلى الله، والتقرب منه عند كلّ مناسبة، وفي كل زمان ومكان، وهذا يعني أنّ الدلالة الظنية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون ـ بشكل عام ـ موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها بالكتاب نفسه»[١].

ولا يجدر الاستهانة بنظرية كهذه. إذ إنها ستفسح المجال للإطاحة بعدد أكبر من نصوص السنّة انطلاقاً من معارضتها للقرآن، فما يتحدّث عنه الصدر من الرواية التي تذمّ طائفةً من الناس ليس مثالاً افتراضياً بل هو مثال وقعي، إذ هناك رواية في الأكراد وأنهم قوم من الجن كشف عنهم الغطاء[٢]، وقد أفتى بعض الفقهاء بكراهة التزويج منهم بل والتعامل معهم اقتصادياً[٣]، ومن الواضح أنّ هذه الرواية لو أردنا أن نتعامل معها طبق منهج التعارض السائد لقلنا: إنها ـ على أبعد تقدير ـ تخصّص أو تقيّد ما دلّ على إكرام كلّ بني آدم.

ونحن نعتقد بأنّ بعض الآراء غير المألوفة التي طرحها على سبيل المثال كلّ من الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ يوسف صانعي والشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي تعود إلى هذه النقطة بالذات لمن راجع مناهج

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الكليني، الكافي ٥: ٣٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: الحلي، الجامع للشرائع: ٢٤٥؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٨٦.

بحثهم الفقهي وتطبيقاته، فالموضوع ليس موضوع جسم آية أو جسم رواية نتعامل حرفياً معهما، بل موضوع مضموني يعود لروح التشريع، فأنت تضع الرواية هنا أمام جماع معطيات النص القرآني، ولا تبحث عن آية خاصّة لتعطيك دلالة، فتقيس نسبتها إلى الرواية، وهذه النزعة المقاصدية والروحية في التشريع من شأنها أن تخلق ثورة في نهج التعامل مع السنّة، وإذا لم تكن فعلت ذلك مع الصدر، أو فعلته بشكل بسيط مع غيره، فإنّ ذلك ربما يعود لعدم الجرأة على تفعيل هذه المقولة، أو يعود لعدم وجود ضوابط محدّدة لها بعد، بصرف النظر عن أنّ هؤلاء العلماء قد أحسنوا الاستفادة من هذا الفهم الجديد الذي قدّمه السيد الصدر أم لم يحسنوا ذلك.

٤ ـ مخالفة مضمون الحديث للسنّة القطعية الصدور بظاهرها أو نصّها وصريحها[1]، بما لا يقبل التأويل المستساغ، فلو وردت رواية تجيز الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله اعتبرت موضوعةً؛ لتواتر الحديث الناهي عن الكذب عليه صلى الله عليه وآله كما ذكروا، وهكذا ما جاء في مقابل كلّ حديث متواتر أو معلوم النسبة للمعصوم.

والمدرك في ذلك عدم مناهضة الآحاد للمتواتر وفقاً للأصول العقلائية؛ فإنّ العقلاء لو بلغهم خبر بطريق ظني يناقض خبراً قطعي الصدور، ولم يكن هناك مجال للتوفيق بين الخبرين لا يعيرون الخبر الظني أيّ اعتبار ما لم يكن وجوده موجباً لسريان الشك إلى أصل صدور الدليل القطعي الصدور في حدّ ذاته، دون أن ينظروا إلى عنصر الدلالة، بل المهم عندهم أن لا يكون الخبر القطعي الصدور مشتبه الدلالة مجملاً.

نعم، وفقاً لمبدأ التقية قد يقال بإمكان صدور خبرٍ مخالف للسنّة القطعية على

---

(١) انظر: الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدري الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

نحو التقية، ومن ثم لا يحرز كونه موضوعاً حينئذٍ، فلابدّ من ملاحظة المعصوم الذي صدر الخبر منه في احتمال كون الخبر كان على نحو التقية أم لا، فلو نسب الخبر للنبي لم يكن معنى لاحتمال التقية وهكذا.. بناءً على جواز التقية في بيان الأحكام.

٥ ـ مخالفة مضمون الحديث للإجماع(١)، حيث ذكر بعض الباحثين أنّ هذه المخالفة تسقط قيمة الخبر.

والذي يبدو لنا أنّ الإجماع ليس حجّةً في نفسه، كما حقّق في علم أصول الفقه، خلافاً لما اشتهر في أصول الفقه السني، لهذا لا تكون له حجية إلا من باب كشفه عن قول المعصوم وموقفه، وهنا نقول: إذا كان هذا الإجماع ظنياً في كشفه لم يكن حجةً في نفسه، فضلاً عن أن نسقط به اعتبار روايةٍ حجّة في نفسها أو الحكم عليها بأنها موضوعة.

وأما إذا كان قطعياً في كشفه ـ وتحقّقه نادرٌ جداً؛ لاحتمال المدركية في أكثر الإجماعات حتى لو تحقّقت صغرى الإجماع ـ أمكن الحكم بالوضع، ما لم يطرأ احتمال التقية بالمعنى الذي أسلفناه آنفاً، أو يمكن إيجاد توفيق عرفي.

٦ ـ مخالفة مضمون الحديث لواضحات العقول والبديهيات التي لا تحتاج إلى نقاش(٢). ومثلوا له بخبر عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في المصادر السنّية، حيث قيل له: حدّثك أبوك عن جدّك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ سفينة نوح طافت بالبيت

---

(١) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٤، ٤٣٥.

(٢) انظر: الصالح، علوم الحديث: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

وصلّت خلف المقام ركعتين»؟ قال: نعم[١]. ونحو هذه الرواية خبر علي بن أبي حمزة في المصادر الشيعيّة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «إنّ سفينة نوح عليه السلام كانت مأمورة طافت بالبيت... ثم رجعت السفينة وكانت مأمورة، فطافت بالبيت طواف النساء»[٢].

وهذا المعيار واضح من حيث المبدأ، إلا أنّ الكلام في معنى العقل الذي إذا خالفته الرواية اعتبرت موضوعة، فمن الواضح أنّ البديهيات الواضحات التي لا يختلف فيها اثنان تعدّ مصداقاً أبرز وأوضح للعقل، وكذلك الأحكام الأولية للعقل العملي كحسن العدل وقبح الظلم. لكن متى يقوم الواضع بوضع حديث يعارض بكلّ بساطة بديهيات العقل بهذا المعنى؟!

من هنا، يحاول النقّاد أن يذهبوا إلى أنّ العقل هنا هو المنطق الطبيعي للأشياء، لا العقل النظري البديهي أو العملي الأولي فحسب. فهذه الرواية التي قرأناها قبل قليل ـ سواء بشكلها الوارد في المصادر السنية أم بطريقة بيانها الشيعي ـ لا تخالف العقل بهذا المعنى، لكن مع ذلك يقال بأنها تخالف العقل.

من هنا، يبدو أنّ المراد بالعقل كلّ عقل سليم يفهم منطق الأشياء ويحمل ذوقاً سليماً معتدلاً، مثلاً يمكن أن يكون النبي سليمان له ألف زوجة أو ألفين يجامعهنّ كل ليلة، فالعقل بالمعنى الأول لا يمانع ذلك، لكنّ العقل السليم الذي يملك ذوقاً لطبيعة الأشياء يرى ذلك غير صحيح، ما لم تأتِ الشواهد الداعمة على وجود إعجاز استثنائي في الأمر.

(١) انظر: كنز العمال ٥: ٥٥؛ ومصنف الصنعاني ٥: ٩٤؛ وإرواء الغليل ٥: ٣٢٢؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ١٠٠؛ وتهذيب التهذيب ٦: ١٦٢.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٣: ٣٠٠.

كذلك الحال على مستوى العقل العملي، فإذا جاءت رواية تجيز للأب معاقبة الابن بقضم لحمه بالمقاريض أو قطع إصبعه وهو لم يبلغ الحلم، فإنّ العقل هنا لا يقبل منطق هذا التشريع؛ لأنه يرى فيه ظلماً وجوراً، والله أجلّ من أن يظلم. وعلى هذا فقس، مثل ما جاء من أنّ بني إسرائيل كانوا يطهّرون لحومهم بالمقاريض عند إصابة البول، وأنّ الله وسّع على أمة محمد[1].

فالعقل هنا يؤخذ بمعناه الأعمّ من البديهيات الأولية، لكنّ خطورته أنه قد يلتبس أمر العقل الذوقي الفردي بالعقل السليم الموضوعّي الجمعي، فيسرع الإنسان إلى اتهام الحديث بالوضع لعدم مجيئه على ذوقه ومزاجه، إن في مضمونه الخبري أو في مضمونه التوجيهي؛ لهذا احتاج الأمر إلى صفاء ذهني وصناعةٍ للذوق السليم، وسعي للموضوعية والابتعاد عن التسرّع والابتسار والانحياز.

٧ ـ **مخالفة الحديث للمشاهدة والتجربة وحقائق العلم والحياة**[2]، وهذا عنوان يتصل بعض الشيء بمخالفة العقل بالمعنى الذي طرحناه.

فمقتضى التجربة وسنّة الحياة أن يحصل الإنسان على الدفء من خلال الحرارة، فالحصول عليه من خلال الثلج يحتاج إلى عناية استثنائية. ومقتضى طبيعة الأمور وسنّة الحياة أن يولد الابن من الأم الأنثى، أما مجيء رواية في كتاب الهفت والأظلّة تفيد أنّ الأوصياء يولدون من أمهات ذكور، فهذا أمرٌ يستحقّ الاستنكار[3].

ومن هذا المنطلق، مواجهة الأحاديث للحقائق العلمية الثابتة، فإنه إذا تناقض

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١: ١٣٤.

(٢) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

(٣) راجع: الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

حديث مع هذه الحقائق يطرح، فالحديث الذي يُرجع المدّ والجزر إلى ملاك يضع رجله في البحر أو يرفعها يناقض أصول العلم في تأثير القمر على ذلك، وكذلك الأحاديث التي تجعل الرياح مسجونةً تحت الركن الشامي أو اليماني للكعبة، فإذا أراد الله أرسلها للجنوب أو الشمال[1]، وكذلك تفسير الزلازل بأنّ الله خلق الأرض على حوت، فقالت الحوت: حملتها بقوّتي، فأرسل الله إليها حوتاً قَدْر فتر، فدخلت منخرها، فاضطربت أربعين صباحاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة[2].

وما ورد أن في الصين شجرة تحمل كلّ سنة ورداً يتلوّن كل يوم مرتين، فإذا كان أوّل النهار نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وإذا كان آخر النهار فإنّا نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، علي خليفة رسول الله[3].

وعندما نقول بأنّ مخالفة الحقيقة العلمية أو المشاهدة والتجربة أو الحسّ والعيان وسنّة الحياة علامة الوضع، فهذا لا يعني الاستعجال بتهمة الوضع قبل التأكّد من الأمر، وأن تكون المعطيات العلمية حقائق وليست نظريات أو آراء أو وجهات نظر لم تبلغ مرتبة الحسم والقطع العلمي، وأن تكون نافيةً قطعاً لمدلول الرواية ولا يكفي أن يقول العلم أو المشاهدة أو التجربة: لم يثبت ذلك عندي؛ فإنّ عدم الثبوت لا يعني ثبوت العدم، فلعلّه أمرٌ واقع لم يبلغه العلم بعدُ، فلابدّ من التمييز بين هذه الأمور جيداً.

٨ ـ **مخالفة الحديث للحقائق التاريخية**، فإنه إذا تحدّثت رواية عن أمرٍ يخالف

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

(٣) بحار الأنوار ٤٢: ١٨.

الحقائق التاريخية كان ذلك دليل كذبها ولو في الجملة، وقد اعتمد العلامة التستري على هذه القرينة في العديد من المواضع، مثل ما جاء في أنّ البراء بن معرور قد أكل بعد معركة خيبر ذراعاً مسمومةً مشوية، حيث اعتبر التستري هذه الرواية موضوعةً؛ لأنّ البراء مات قبل الهجرة[١].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره العلامة الطباطبائي من الردّ على الرواية الواردة عن عبد الله بن الزبير عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنّما سمّى الله البيت العتيق؛ لأنّ الله أعتقه من الجبابرة، فلم يظهر عليه جبار قط»[٢]، وقد علّق الطباطبائي بقوله: «أما هذه الرواية فالتاريخ لا يصدّقها، وقد خرّب البيت، ثم غيّره عبد الله بن الزبير نفسه، ثم الحصين بن نمر... ويمكن أن يكون مراده عما مضى على البيت» [٣].

ومن أمثلة ذلك رواية شهر بن حوشب الواردة في الكافي من أنّه سأله الحجاج عن خروج النبي إلى مشاهده؟ فقال: شهد رسول الله بدراً في ثلاثمائة، وشهد أحداً في سبعمائة، وشهد الخندق في تسعمائة، فقال: عمّن؟ قلت: عن جعفر بن محمد عليه السلام فقال: ضلّ والله من سلك غير سبيله»[٤].

وقد علّق العلامة التستري بأنّ الحجّاج توفي عام ٩٥هـ، وإمامة الصادق عليه السلام كانت عام ١١٤هـ؛ لهذا يبعد تصديق الخبر[٥].

لكن توجد إشكالية مهمّة هنا وقع فيها غير واحد من ناقدي الحديث، وهي أنّ

---

(١) الأخبار الدخيلة: ١٦٣.

(٢) النيسابوري، المستدرك ٢: ٣٨٩.

(٣) الميزان ١٤: ٣٧٩.

(٤) الكافي ٥: ٤٦.

(٥) الأخبار الدخيلة: ١١.

التاريخ الذي نعتمد عليه في نقد الحديث يجب أن يكون مؤكّداً، لا أن يكون ثابتاً بخبر آحادي مماثل للخبر الذي نريد توجيه النقد إليه؛ وإلا فكما يمكن كذب الخبر الأول كذلك الثاني وبالعكس، فلا يصحّ الاستعجال هنا أيضاً، بل لابدّ من التريث للترجيح.

٩ ـ أن يكون مضمون الحديث بحيث تكثر الدواعي إلى نقله، ولو كان لبان، فإنّ عدم وروده إلا في رواية أو روايتين دليل كذبه[١]، وهذا منطق عقلائي يستخدمه العقلاء في حياتهم، فلو ادّعت رواية أن الإمام الحسين عليه السلام ظلّ حياً إلى وصولهم إلى الشام وأن يزيد بن معاوية أعدمه في الشام، فلا يمكن تصديقها، بصرف النظر عن حقائق التاريخ الأخرى؛ لأنه لو كان هذا صحيحاً لنقل وعرف واشتهر لكثرة الدواعي لنقل أحداث الحسين عليه السلام عند المسلمين، فكيف لم يروِ هذا الخبر غير واحد أو اثنين؟!

١٠ ـ أن يشتمل الحديث ثواباً عظيماً على أمرٍ بسيط، أو عقاباً هائلاً على معصية صغيرة[٢]، فهنا تشمّ رائحة الوضع، كأن يقول: من رفع الأذى من الطريق ولو مرّة كان له ثواب جميع الأنبياء، فإنّ هذا الأمر لا يمكن تصديقه، أو يقول: من نظر نظرة حرام خلّد في جهنّم ولم يقبل الله له توبةً قط..

إنّ هذا النوع من الروايات كثيرٌ في الفضائل وعند القصّاصين أيضاً، ويحتاج إلى حذر شديد كي لا يقع الباحث في شرك وضّاع ذكي.

---

(١) مقباس الهداية ١: ٤٠٤.

(٢) انظر: الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٦؛ والصالح، علوم الحديث: ٢٨٥؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

هذه هي أهمّ علامات الوضع في الحديث، وأما ما ذكر غيرها فهو راجع إليها لا حاجة إلى إفراده بعنوانه، بل لا خصوصية تقتضيه، مثل ما فعله الدكتور الفضلي من علامات إضافية، كاشتمال المتن على الإسرائيليات المخالفة للعقيدة الإسلامية، أو اشتماله على فكرة من أفكار الغلو، أو احتوائه منقبة أو مثلبة لمن ليس لها بأهل أو بمستحقّ، أو الإشارة إلى معجزة أو كرامة في موقف لا يتطلّبه(١)، وغيرها من الموارد(٢).

فإنّ الأولى لا موضوعية لها؛ لرجوعها لمخالف العقل والكتاب والسنّة؛ لأن هذا هو معيار مخالفة العقيدة، والثانية لا موضوعية لها كالأولى؛ لأنّ هذه الثلاثة (فكرة غلوّ، منقبة، مثلبة) هي المعيار في تحديد الغلوّ أو التقصير، والثالثة تفترض علماً مسبقاً بعدم الأهلية أو الاستحقاق ولا يكون إلا بحسّ أو تجربة أو كتاب أو سنة أو تاريخ أو نحو ذلك، والرابعة محض تأوّل؛ فإنّ المعجزة غير مشروطة ـ عقلاً ولا شرعاً ـ بموارد الحاجة بحسب فهمنا نحن للحاجة، بل الكرامة في ذلك أوضح.

الخاتمة

ظهر من مطاوي ما أسلفناه أهمية دراسة الوضع والحديث الموضوع، ورأينا كيف أنّ هذا الأمر يكاد لا يخلو منه كتاب في الحديث، وأنّ الأهم من كل شيء أن يملك المشتغل بالحديث ثقافةً وخبرة وحسّاً تسمح له مع اجتماعها بالتقاط عناصر القوة والضعف في هذه الرواية أو تلك، كي لا يطيح بحديث قد صدر واقعاً، نتيجة استعجاله الأمور أو حرقه المراحل، ولا تنطلي عليه كذبة كاذب فيُدخل في الدين ما ليس منه.

---

(١) عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٩.

(٢) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ٤٠٥ (الهامش).

المحتويات

فقه الاحتكار في الشريعة الإسلامية

تمهيد.. ٩

١ ـ الاحتكار في اللغة ١٠

وقفة تحليلة مع النصوص اللغويّة ١٢

٢ ـ الاحتكار في الاصطلاح الفقهي ١٨

٣ ـ صفة الاحتكار أو حكمه التكليفي ٢٣

١ ـ ٣ـ نظرية تحريم الاحتكار ٢٤

١ـ ١ ـ ٣ـ النصّ القرآني ومواجهة ثقافة الحكرة.................................... ٢٤

٢ـ ١ ـ ٣ـ مرجعية حرمة الضرر في حظر الاحتكار................................... ٢٧

٣ـ ١ ـ ٣ـ نصوص السنّة في مسألة الاحتكار.. ٢٨

٢ـ ٣ ـ نظرية كراهة الاحتكار، وقفات وتأملات ٥٠

١ـ ٢ ـ ٣ـ الاستناد إلى الأصل العملي.. ٥١

٢ـ ٢ ـ ٣ـ مرجعية الأحاديث الخاصّة... ٥٣

٣ـ ٢ ـ ٣ـ مستند قاعدة السلطنة.. ٥٦

٤ ـ عناصر الاحتكار أو مقوّماته وشروطه ٥٧

١ ـ ٤ ـ مقصدية زيادة الثمن (هدف المحتكر).. ٥٧

٢ ـ ٤ ـ عدم توفّر السلعة في السوق بقدر الكفاية ٥٩

٣ ـ ٤ ـ حبس السلع والبضائع.. ٦١

٤ ـ ٤ ـ التحديد الزماني (مدّة الحبس والاحتكار) ٦٧

٥ ـ ٤ ـ الشراء (سبيل الحصول على السلع والبضائع) ٧٣

أ ـ مبرّرات قيد الشراء أو سبيل الحصول على السلعة ٧٥

ب ـ زمان الشراء ٨١

ج ـ مكان الشراء ٨١

٦ ـ ٤ ـ الحاجة والضرورة (درجة تأثير الاحتكار) ٨٣
٧ ـ ٤ ـ إسلام المجتمع (نوعيّة المجتمع المتأثر بالاحتكار) ٨٧
٨ ـ ٤ ـ الشركة والانفراد (احتكار الافراد والشركات والجماعات) ٨٩
٥ ـ مجال الاحتكار أو موارده **٨٩**
الاحتكار بين الأعيان والأعمال والمنافع **١١٠**
٦ ـ الاحتكار بين الفقه الإسلامي وتصوّرات النظام الرأسمالي (الحكرة: نظام السوق والحقوق الحصريّة) **١١١**
أ ـ مفهوم الاحتكار في النظام الرأسمالي.. ١١٢
ب ـ مفهوم الاحتكار في النظام الإسلامي ١١٦
ج ـ مقارنة بين الاحتكار بمفهومه الوضعي والإسلامي ١١٦
٧ ـ مواجهة الاحتكار، سلطة الردع والإجبار **١٢٠**
١ ـ ٧ ـ إجبار المحتكر على البيع.. ١٢٠
٢ ـ ٧ ـ هل يجوز التسعير على المحتكر؟ ١٢٩
٣ ـ ٧ ـ عقوبة الاحتكار ١٣٨
نتيجة البحث **١٤١**

حلق اللحية

دراسة استدلالية في ضوء الفقه الإسلامي

تمهيد.. **١٤٥**
١ـ اللحية في اللغة والاصطلاح الفقهي... **١٤٥**
٢ـ تحريم حلق اللحية، إطلالة تاريخية **١٤٧**
٣ـ تحريم حلق اللحية، الأدلة والمدارك **١٥٠**
١ـ ٣ـ دليل الكتاب الكريم ١٥٠
٢ـ ٣ـ دليل السنّة الشريفة ١٥٩

٣ـ ٣ـ الاستناد إلى سيرة المتشرّعة ١٨١
٤ ـ ٣ـ الاعتماد على مبدأ التلازم بين الدية والتحريم ١٨٣
٤ـ اللحية: الحدّ والمقدار ١٨٦
نتيجة البحث ١٩٠

حكم الحاجب في الطهارة

١ ـ الرأي المعروف في ضرورة رفع الحاجب (القول بالإطلاق) ١٩٥
الإلزام برفع الحاجب مطلقاً، الأدلّة والشواهد ١٩٦
١ ـ ١ ـ مستند العمومات والمطلقات، نقد وتحديد ١٩٦
٢ ـ ١ ـ مستند الأحاديث الخاصّة، وقفات وتعليقات ١٩٨
٢ـ عدم وجوب رفع الحاجب المتصل (القول بالتفصيل) ٢١٢
القول بالتفصيل، الشواهد والمعطيات ٢١٢
١ ـ ٢ ـ مستند العمومات والمطلقات ٢١٢
٢ ـ ٢ ـ مرجعيّة السيرة ٢١٣
٣ ـ ٢ ـ مستند النصوص الخاصّة ٢١٣
نتيجة البحث ٢٢٧

فدية طلاق الخلع

حدّها وتقديرها

تمهيد في الاتجاهات الفقهيّة في الموضوع ٢٣١
١ ـ القول بعدم تحديد مقدار فدية الخُلع، أدلّة وقرائن ٢٣٣
١ ـ ١ ـ مرجعية الإطلاق في النصّ القرآني، تأملات وتعليقات ٢٣٣
٢ ـ ١ ـ مرجعيّة نصوص السنّة الشريفة ٢٤٥
١ ـ ٢ ـ ١ ـ مطلقات نصوص الأخذ من المرأة ٢٤٥

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ نصوص أخذ الرجل ما وجده عند المرأة.............................. ٢٤٩
٣ ـ ٢ ـ ١ ـ النصوص المنقولة عن بعض الخلفاء والصحابة ٢٥٣
٤ ـ ٢ ـ ١ ـ نصوص عدم جواز أخذ الزيادة ٢٥٥
٢ ـ القول المختار (تصوّرات جديدة في حقيقة الخلع وفديته) ٢٥٨

تجديد الفكر الديني

سؤال المشروعية

مدخل ٢٦٥
ما هو التجديد في الفكر الإسلامي؟ هل التجديد في المنهج أم في المضمون؟........... ٢٦٦
التجديد بين المشروعية والضرورة، هل التجديد ضرورة أم خيار؟ ٢٧١
١ ـ التجديد وظاهرة الانكفاء الحضاري؛ معركة الرأي بين الإحيائية والنقدية.. ٢٧٢
٢ ـ حاجة التجديد وتراجع مشاريع الإحياء والإصلاح الإسلاميّين، المشروعية التاريخية السياقية ٢٧٥
٣ـ الضرورة المعرفية الخارج ـ دينية للتجديد الإسلامي ٢٨٠
٤ـ المنطلق الأيديولوجي الداخل ـ ديني لمشروعية التجديد (المحاولة الاجتهادية)٢٨٣
٥ـ ضرورة التجديد واجتهاد الأولويات، من فقه النصوص المعلّقة إلى فقه النصّ والواقع.. ٢٨٧
٦ ـ حتمية التجديد وتصفية الدين، التباس المفهوم والممارسة الزمكانية ٢٩٠
٧ ـ المسوّغ الهرمنوطيقي لتجديد الفكر الإسلامي ٢٩٤
٨ ـ المشروعية السياسية لتجديد الفكر الإسلامي ٢٩٦
تجديد الفكر الديني لتجديد الإنسان أم العكس؟ ٢٩٧
كلمة أخيرة ٣٠١

الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة

تمهيد... ٣٠٥

المبرّرات الموضوعية لدراسة فلسفة الحركة الحسينية ٣٠٦
المشهد الشيعي التاريخي إزاء قراءة الثورة الحسينية ٣٠٨
نظريات في الثورة الحسينية ٣١١
١ ـ النظرية الغيبية الاختصاصية، أو اللامعقول الحسيني ٣١١
١ ـ ١ ـ نظرية اللامعقول الحسيني، الأدلّة والوثائق ٣١٣
٢ ـ ١ ـ قراءة نقدية في نظرية التخصيص واللامعقول الحسيني ٣١٧
٢ ـ نظرية المواجهة المفروضة والفرار من البيعة ٣٢٦
١ ـ ٢ ـ نظرية المواجهة المفروضة، الشواهد والمستندات ٣٢٧
٢ ـ ٢ ـ مطالعة نقدية في نظرية المواجهة المفروضة ٣٣٣
٣ ـ النظرية السياسية ومحاولات التعقيل ٣٣٧
مطالعة تقويمية في التفسير السياسي ٣٣٩
أ ـ القراءة النقدية الكلامية ـ الأيديولوجية لنظرية التعقيل السياسي ٣٣٩
ب ـ القراءة النقدية التاريخية ـ التحليلية للتفسير السياسي، وقفات وتأملات ٣٤٢
٤ ـ النظرية الرسالية الإحيائية، أو مشروع التوفيق بين الغيبية والتعقيل ٣٥٦
التأثيرات الفقهية لنظريات الثورة الحسينية، مقاربة ومقارنة ٣٥٨
١ ـ إشكالية البُعد اللاديني في السلطة ٣٥٨
٢ ـ إشكالية الصمت في دلالة الأفعال ٣٥٩
٣ ـ إشكالية التعارض في أفعال المعصومين ٣٦١
٤ ـ إشكالية اللاثورية في الحركة الحسينية ٣٦٢
خاتمة واستنتاج ٣٦٣

نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني
قراءات في نظريات الأصوليّين وعلماء القرآنيات

تمهيد ٣٦٧

ما معنى البطن أو باطن الشيء؟ ٣٦٨
المرحلة الأولى: مستندات نظرية البطون القرآنية ٣٦٩
أولاً: المستندات العقلية العقلانية لنظرية البطون القرآنية ٣٦٩
١ ـ الإعجاز القرآني وطاقة الانفتاح على البطون والمدلولات، وقفة تأمّل ٣٦٩
٢ ـ ديمومة الاستنباط من القرآن الكريم، مؤشرات نظرية البطون ٣٧٠
٣ ـ البناء البلاغي للنص القرآني، والانفتاح على مفهوم البطون ٣٧٢
٤ ـ ثنائي المحكم والمتشابه، وتكوين مقولة البطون القرآنية ٣٧٢
ثانياً: المستندات النقلية النصيّة لنظرية البطون القرآنية ٣٧٣
١ ـ المستند القرآني لنظرية البطون، مقولتي: التأويل والبيانية القرآنية ٣٧٣
٢ ـ المستند الحديثي لنظرية البطون القرآنية ٣٧٤
المرحلة الثانية: تفسير نظرية البطن القرآني ٣٩٧
١ ـ فرضية المعنى المقصود المقارن للكلام، مقولة الباطن المنفصل ٣٩٨
٢ ـ فرضية تعدّد المصداق، نظرية البطون التأويليّة ٤٠٠
٣ ـ فرضية الدلالات الالتزامية، الانفتاح على المفهوم النسبي للبطون ٤٠٢
٤ ـ فرضيّة المعنى بالتناسب مع مستوى العقل الإنساني ٤٠٣
٥ ـ فرضية تعدّد البطون بتعدّد النزول ٤٠٥
٦ ـ فرضيّة دلالات ذوات الحروف والكلمات في البطون القرآنية ٤٠٧
٧ ـ فرضية العلامية والإشارية في الدلالات الباطنية ٤٠٧
٨ ـ البطون القرآني وثنائية الإخبار والاتعاظ، دائرة القصص القرآني............ ٤١٠
٩ ـ البطون وثنائية اللفظ والمعنى ٤١١
١٠ ـ فرضيّة الإجمال في تفسير البطون القرآنية ٤١٢
١١ ـ البطون وفرضية استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٤١٢
١٢ ـ فرضيّة إرادة الإشارة لدقة المعاني القرآنية ٤١٤
١٣ ـ البطون وثنائي المحكم والمتشابه، نظرية الشريف الرضي ٤١٥
١٤ ـ نظرية البطون الوجودية، القراءة العرفانية ٤١٥

١٥ ـ البطون وثنائي العبور والاستيحاء، نظرية العلامة فضل الله ٤١٨
نتائج رصد النظريات والفرضيات ٤٢٣
البطون القرآنية، النظرية المختارة.. ٤٢٤
كلمة أخيرة ٤٢٩

ظاهرة الوضع في الحديث الشريف
دراسة في المفهوم، الحكم، الآثار، والمواجهة

تمهيد.. ٤٣٣
١ـ تعريف الحديث الموضوع ٤٣٣
٢ـ الآثار السلبية لحركة الوضع ٤٣٦
أـ التشويش على مرجعيّة السنّة... ٤٣٦
ب ـ خلق مفاهيم دينية هجينة ٤٣٨
ج ـ الإطاحة بمفاهيم دينية أصيلة ٤٣٨
دـ خلق الفرقة بين المسلمين ٤٤٠
هـ ـ ظهور الوعي السطحي وغير العقلاني ٤٤١
وـ التعطيل والتخدير والتجهيل ٤٤٢
٣ـ حكم وضع الحديث ورواية الحديث الموضوع ٤٤٣
أولاً: حكم وضع الحديث شرعاً.. ٤٤٣
ثانياً: رواية الحديث الموضوع... ٤٥٠
٤ـ أنواع الوضع وأشكاله وأساليبه ٤٥٥
٤ ـ ١ ـ الوضع الكامل التام.. ٤٥٥
٤ ـ ١ ـ ١ ـ الوضع الكامل في السند والمتن ٤٥٥
٤ ـ ١ ـ ٢ ـ الوضع الكامل في المتن خاصة ٤٥٦
٤ ـ ١ ـ ٣ ـ الوضع الكامل في السند خاصّة ٤٥٩

٤ ـ ٢ ـ الوضع الجزئي ٤٦٠
٤ ـ ٢ ـ ١ ـ الوضع الجزئي في الأسانيد ٤٦٠
٤ ـ ٢ ـ ٢ ـ الوضع الجزئي في المتون ٤٦١
أسلوب الدسّ في الكتب والمصنفات ٤٦٤
٥ ـ ظاهرة الوضع، نشوؤها وتاريخها ٤٦٧
نظرية تأخّر حدوث الوضع في الحديث، شواهد ومناقشات ٤٦٨
هل وقع الكذب في العصر النبوي وبُعيده؟ ٤٧٢
٦ ـ ظاهرة الوضع: أسبابها ومبررات ظهورها التاريخي ٤٧٧
أ ـ الأسباب السياسية لظاهرة الوضع ٤٧٨
ملاحظات حول مساهمة بعض الباحثين في قراءته للأسباب السياسية ... ٤٧٩
ب ـ الأسباب الفكرية والانتمائية لظاهرة الوضع ٤٨٠
ج ـ الأسباب العدائية لظاهرة الوضع ٤٨٢
د ـ الأسباب الدينية والأهداف النبيلة لظاهرة الوضع ٤٨٣
هـ ـ الأسباب الدنيوية لوضع الحديث ٤٨٥
٧ ـ مواجهة ظاهرة الوضع، دراسة تاريخية وتحليلية ٤٨٧
٧ ـ ١ ـ أصول مواجهة الوضع في الحديث في التراث الإسلامي ٤٨٧
الأول: تشييد علوم النقد السندي ٤٨٧
الثاني: تشييد علوم النقد المتني ٤٨٩
الثالث: التصنيف في علم الموضوعات ٤٨٩
٧ ـ ٢ ـ الشيعة في سياق حركة مواجهة الوضع ٤٩٠
٨ ـ أمارات الوضع وعلائمه أو منهج معرفة الحديث الموضوع ٤٩٨
٨ ـ ١ ـ العلامات السندية للوضع ٤٩٨
٨ ـ ٢ ـ العلامات المتنية للوضع ٥٠٥
الخاتمة ٥١٩
المحتويات ٥٢١

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي.
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com

هـذا الكتـاب

لم تقف يوماً قضايا البحث في الفقه الإسلامي، فقد ظلّ الفقهاء والمشتغلون بهذا العلم في حالة دائمة من البحث والتنقيب، لتقديم أجوبة لما يتصل بموضوعات جديدة لم يسبق أن طرحت من قبل أو بموضوعات سابقة في ضوء وضع جديد على المستوى النظري والفكري أو العملي والميداني. وهذا الكتاب مساهمة في هذا المضمار لدراسة مجموعة من القضايا الفقهيّة المختلفة أو تلك التي تتصل بالفقه الإسلامي بمعناه العام وتعنيه وتدخل في اهتماماته، وهو مجموعة من الأبحاث الفقهية في موضوعات مختلفة من الشريعة الإسلامية.

يعالج هذا الجزء من الكتاب قضايا متعدّدة مثل: فقه الاحتكار في الشريعة الإسلامية، حلق اللحية، حكم الحاجب في الطهارة، فدية طلاق الخلع، المبرّرات الفقهية لمشروعية تجديد الفكر الديني، الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعيّة الثورة، و..